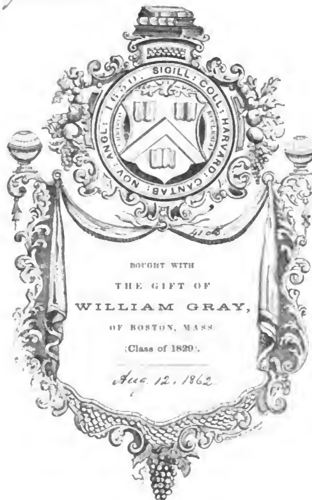



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650
BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).
Aug. 12, 1862

Jahresbericht

des jüdisch-theologischen Seminars

„Fraenckelscher Stiftung."

Breslau - Jüdisch-theologisches Seminar.

Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, dem 27. Januar 1856.

Voran geht:

Ueber das Phokylideische Gedicht.

Ein Beitrag zur hellenistischen Litteratur. Von Dr. J. Bernays.

Breslau 1856.

Druck von Grass, Barth und Comp. (W. Friedrich.)

Die zweihundert und etliche griechische Hexameter, welche zuerst im Jahre 1495 unter dem Namen des Phokylides und mit dem Titel 'Mahngedicht (ποίημα νουθετικόν)' gedruckt wurden, haben seitdem den Wechsel der Gunst und Ungunst in vollstem Maasse erfahren. Während des sechszehnten Jahrhunderts waren sie von Gross und Klein gekannt als ein Gegenstand früher Knabenlectüre, und sie hatten damals auch, im Guten wie im Schlimmen, das Schicksal der Schulbücher. Die Ausgaben drängten sich in rascher Folge, und die Gelehrten, zumal wenn sie einer Schule vorstanden, wetteiferten in möglichst wörtlichen Uebersetzungen, möglichst breiten Paraphrasen und möglichst unkritischen Commentaren. In der That kamen diese unter dem klangvollen Namen des alten milesischen Gnomikers auftretenden Verse den pädagogischen Bedürfnissen gerade des sechszehnten Jahrhunderts aufs Erwünschteste entgegen. Die Richtung der Zeit ging recht ernstlich dahin, die Jugenderziehung auf eine Vereinigung biblischer Glaubens- und Sittenlehre mit klassischer Reinheit der Form zu gründen; und der Mangel an Büchern, welche nach diesen beiden Seiten den praktischen Anforderungen genügten, musste überall sehr drückend empfunden werden, nirgends aber drückender als im Gebiete griechischer Poesie. In der Noth war man auf den Theognis verfallen, den schon seine altgriechischen Landsleute für die Zwecke der Knabenschule zubereitet hatten. Aber die Scheere des antiken Grammatisten hatte doch noch gar Manches verschont, was in die Klassenzimmer des sechszehnten Jahrhunderts nicht passen wollte. Ein inbrünstiges Heidenthum, eine unbekümmerte Sinnlichkeit und ein manchmal bis zur Wuth gesteigerter politischer Parteihass waren, trotz aller Zustutzung, unzertrennlich verwebt geblieben mit den Sinn- und Sittensprüchen des dorischen Aristokraten. Auch der naivste Schulmeister und der gläubigste Knabe musste doch einmal daran irre werden, ob z. B. in dem wilden Parteiruf 'dass man dem windigen Demos den Fuss auf den Nacken setzen, mit scharfem Stachel auf ihn einhauen und ein schweres Joch ihm aufhalsen solle (*Theog.* 847)' denn wirklich nichts Anderes enthalten sei als ein wohl zu beherzigender Gemeinspruch über *severitas*, wie am Rande der Schulausgaben bemerkt zu werden pflegte. Durchaus war — einsichtige Schulmänner konnten sich das nicht lange verhehlen — die theognideische Spruchsammlung von zu sehr eigen-

thümlich hellenischem Gehalt, als dass man sie guten Muthes zu einem unverfänglichen Muster bloss für hellenische Form hätte verwenden dürfen. Viel geeigneter zu solchem Gebrauch mussten die phokylideischen Verse erscheinen. Konnten sie sich auch an sprachlicher Schönheit mit dem Theognis nicht messen, so waren sie doch keineswegs unkünstlerisch zu nennen; ihre Moral hingegen war fasslich, geradeaus gebietend und — was zu besonderer Empfehlung gereichte — übereinstimmend mit biblischen Lehren. Aus dieser Uebereinstimmung aber Verdacht zu schöpfen an der klassischen Herkunft der Verse und an ihrer Abfassung durch einen um die sechszigste Olympiade lebenden Griechen, war man damals, im sechszehnten Jahrhundert, noch weit entfernt. Je häufigere und vernehmlichere Anklänge an die Bibel bemerkt wurden, desto herzlicher freute man sich, in dem unbefangenen Glauben, hier abermals einen hellen Beweis zu gewinnen, dass das unverfälschte Zeugniss der Natur aus dem Munde der edlern Heiden im Wesentlichen gleichlaute dem göttlichen Gnadenwort der Bibel. Urtheil ist ja diejenige geistige Fähigkeit, welche in ganzen Zeitaltern wie im Einzelmenschen am spätesten zur Reife kommt; bis zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts glaubte das grosse Gelehrtenpublicum schlecht und recht an die Echtheit der sibyllinischen Orakelsammlung; die alte 'Weltmutter', wie die Sibylle bei gläubigen Heiden [1]) hiess, sollte als Schwiegertochter Noah's ein Unterkommen in der Arche gefunden, solchergestalt vorsindfluthliche Ueberlieferungen gerettet und diese dann unter den Heiden verbreitet haben. Ein Gelehrtengeschlecht, das sich mit dergleichen trug, konnte keinen Anstoss nehmen an noch so wörtlichem Zusammentreffen des Phokylides mit Moses; ja ein sehr verdienter Schulmann jenes Geschlechts, Michael Neander aus Sorau, vermuthet sogar, dass die biblischen Anklänge im Phokylides auf den Einfluss eben der Sibylle zurückzuführen seien.

Inmitten so glücklicher Einfalt ward zuerst gegen Ablauf des sechszehnten Jahrhunderts von dem wackern Friedrich Sylburg ein schüchternes Wort der Vernunft gewagt. Er stützt sich vorzüglich auf die Wahrnehmung, dass die kurzen Bruchstücke, welche Athenäus aus dem Phokylides anführt, doch von einem ganz andern Hauche der Klassicität belebt seien, als jene lange Hexameterreihe. 'Zudem verrathe Vieles in diesen Hexametern eher jüdische und christliche als heidnische Weisheit. Freilich' — gesteht er — 'so gut wie Pythagoras, der ja bekanntlich von den Hebräern lernte, könne wohl auch Phokylides zu den Füssen eines hebräischen Meisters gesessen haben. Aber ob nicht dennoch' — fragt er leise — 'einige Vorschriften von Juden und Christen dem ursprünglichen Gedicht einverleibt worden, um die Brauchbarkeit desselben für die Jugend zu erhöhen?' Man sieht, auch ein so verständiger Mann, der im Besitz aller für die Sache entscheidenden Data war, vermochte sich doch zu keiner kühneren Vermuthung als zu der von einigen Einschiebseln zu erheben; und auch hier wieder, wie in der Geschichte so vieler anderen kritischen Fragen, zeigt es sich deutlich, dass von der Kenntniss der Prämissen noch ein sehr weiter Schritt ist zur Erkenntniss der Consequenzen.

Für die phokylideischen Verse diesen Schritt zu thun hat Joseph Scaliger einen beachtenswerthen Versuch gemacht in einer kleinen Abhandlung, die er als Anmerkung zum Eusebius (N. 1480) im Jahr 1606 veröffentlichte. 'Das ganze Versstück' — sagt er — 'weise in allen

[1]) Rutilius Namant. II, 60.

Theilen auf einen entweder hellenistisch jüdischen, oder, was wahrscheinlicher sei, auf einen christlichen Verfasser; z. B. entlehne es zwei recht individuell mosaische Gebote, nicht den Muttervogel zugleich mit den Küchlein aus dem Nest zu nehmen (V. 84) und kein Aas oder von wilden Thieren Zerrissenes zu geniessen (V. 139, 147), fast wörtlich aus dem Deuteronomium, Exodus und Leviticus; ferner enthalte es eine klare und ausführliche Einschärfung des Dogma's von der leiblichen Auferstehung der Todten; endlich sei die Phraseologie christlich gefärbt. Hiernach müsse es nun aber sehr auffallen, dass dieses Gedicht bei keinem christlichen Schriftsteller erwähnt werde, nicht einmal bei Clemens und Eusebius, die sich doch auf das Sammlen solcher hellenistischen Erzeugnisse so emsig verlegt haben. Ob es denn wohl schon zur Zeit des Eusebius vorhanden gewesen? Ob es etwa' — vermuthet er in flüchtigem Hinblick auf die unzuverlässige Fassung des gangbaren Titels *ποίημα νουθετικόν* — 'von dem Naumachius herrühre, dessen ebenfalls christliches "Mahngedicht" über Jungfräulichkeit in einzelnen grösseren Resten bei Stobäus vorliegt? Lernbegierige Jünglinge' — schliesst er — 'mögen alles dieses genauer erwägen und das Gedicht im Einzelnen durchforschen; einem fleissigen Bearbeiter gebe es noch viel Stoff; und die Mühe werde nicht an einen unwürdigen Gegenstand verschwendet sein, da in der ganzen ältern christlichen[1]) Poesie Nichts diesem phokylideischen Gedicht an gewähltem Schmuck und Glanz der Sprache gleichkomme.'

Diese Aufforderung Scaligers zu weiterführender Prüfung seiner Ansichten und Vermuthungen ist bisher erfolglos geblieben, hauptsächlich wohl deshalb, weil die, von ihm jedenfalls unwiderleglich festgestellte, allgemeine Thatsache der nichtklassischen Herkunft der Verse das Interesse an denselben bei den Philologen gänzlich erstickte. Da der unbekannte Verfasser unter keinen Umständen noch für einen Anbeter des Apollon gelten konnte, so schien es sehr gleichgiltig, ob man ihn schliesslich für einen Bischof oder für einen Rabbi anzusprechen habe. Hatte man doch nach und nach verzichten müssen und im achtzehnten Jahrhundert vielleicht nicht ungern verzichtet auf die enge Vereinigung klassisch-philologischer und geschichtlich-theologischer Studien, welche Scaliger und der ihm nahestehende Gelehrtenkreis erstrebte und erreichte; auch

[1]) Die Worte lauten lateinisch: *Neque vero puto ullius veterum carmen extare quod cum Poesi huius Phocylidis (si modo id ei nomen fuit) aut elegantia aut nitore aut cultu verborum conferri possit.* Bernhardy (Gr. Litt. II, 360) hat 'in Scaligers Aeusserungen nichts so auffallend gefunden als diesen mächtigen Lobspruch', offenbar weil er unter Scaligers *veterum* die ganze altklassische Litteratur eingeschlossen glaubte. Aber Joseph Scaliger, der seinen eigenen Vater Julius so derb anlässt, weil dieser des Musäus Hero über den Homer setzt, der sollte selbst sich weit grösseren Ungeschmacks schuldig machen und einem noch so schmucken Phokylides den ersten Platz in der ganzen griechischen Dichterreihe geben! Das ist nicht 'auffallend', sondern es ist undenkbar. Man wird jedoch weder Undenkbares, noch auch nur Auffallendes in jenen Worten finden, sobald man sich erinnert, dass Scaliger, und überhaupt die Scribenten des sechszehnten Jahrhunderts, oft, wo der Zusammenhang vor Zweideutigkeit schützt, *veteres* schlechthin für das bloss christliche Alterthum gebrauchen, z. B. *Scaligerana I (s. v. mendacia)*: *Putaverunt veteres se posse regnum Dei provehere mendaciis et falsis miraculis, in quo graviter erraruni*, womit zu vergleichen die jeden Zweifel hebende, gleichartige Aeusserung in *epp. p.* 304: *Adeo verbum Dei inefficax esse censuerunt ut regnum Christi sine mendaciis promoveri posse diffiderent.* Ferner *Scaligerana II (s. v. Jean)*: *Les Anciens tiennent que Saint Jean a esté amené à Rome et que là il a esté bruslé dans de l'huile: at certum est numquam transivisse mare.* — Dass nun der Phokylides unter den älteren christlichen Versificatoren nicht seines Gleichen habe, mag ein wahrer oder unwahrer Lobspruch sein; ein 'mächtiger' ist es sicherlich nicht. Wohl aber ist 'mächtig' und falsch zugleich, was der Wirrkopf Caspar Barth, mit ungeschickter Nachsprecherei sagt (*Advers. XXVI, 9*): *Divinum Phocylidis poema cultu orationis, numerorum aptitudine nulli optimorum vatum concedere arbitror.*

für die Schullectüre hatte man immer entschiedener die paränetisch-moralischen Gesichtspuncte des sechszehnten Jahrhunderts fallen lassen, und lieber die echten Klassiker, unbeirrt durch ihren noch so ausgeprägten Ethnicismus, schon der zartesten Jugend in die Hand gegeben; der Phokylides also, welcher fortan weder als Klassiker noch als Schulautor die Mühe verlohnte, ward von Seiten der Philologen einer Vergessenheit überliefert, aus welcher ihn auch die Fachtheologen nicht befreiten, obgleich er diese doch hätte anziehen sollen durch seine von Scaliger behauptete Christlichkeit. In der That aber mögen wohl die spürkräftigeren Theologen, wenn sie je einmal auf die fast verschollenen Verse stiessen, bald gemerkt haben, wie bedenklich es um die Christlichkeit eines so wenig christologischen Schriftstückes bestellt sei. Und auch wer der empfindlichen dogmatischen Wage sich nicht bedient, darf doch von rein kritischer Seite her es höchst wundersam finden, dass Scaliger, nachdem er selbst die Alternative zwischen einem hellenistischen Juden und einem Christen gestellt hatte, für den Christen entscheiden konnte, ohne sich auch nur mit Einem Wort auf An- oder Abwesenheit eines der trennenden Lehrstücke zu berufen. Liest man Scaligers Auseinandersetzung in der Form, welche sie in der zweiten Ausgabe des Eusebius erhalten hat, so sucht man vergebens nach einem Schlüssel für solch räthselhaftes Verfahren. Dasselbe wird jedoch sehr begreiflich, sobald man die erste Ausgabe zu Rathe zieht. Dort[1]) führt er unter anderen offenbaren Entlehnungen aus dem Pentateuch auch den 140. Vers des Phokylides an: *κτῆνο; κἢν ἐχϑροῖο πέσῃ καϑ' ὁδὸν, συνέγειρε* 'Fällt deines Feindes Lastthier auf dem Wege, so hilf es aufrichten.' Diese Vorschrift sei — sagt er — herübergenommen aus *Deuter. XXII*, 4: 'Du sollst es nicht mitansehen, wie deines Bruders Esel oder Ochs auf der Strasse daniedergefallen ist, dess sollst du nicht unbekümmert sein, sondern du sollst mit ihm zusammen sie wieder in die Höhe bringen.' Statt nun — fährt Scaliger fort — dieses menschenfreundliche Gebot mit dem Pentateuch bloss auf 'des Bruders' Thier zu beschränken, dehne es ja der Phokylides auch auf den 'Feind' aus; das sei eine Frucht der christlichen Lehre von der Feindesliebe; mithin habe man in dem Verfasser eher einen Christen als einen Juden zu erkennen. In der zweiten Ausgabe des Eusebius ist diese ganze Schlussfolgerung spurlos verschwunden, wohl weil Scaliger selbst nachträglich ihre Unhaltbarkeit einsah; nur hätte er dann auch seine, allein auf diesem Argument fussende, Behauptung von der Christlichkeit des Verfassers zurücknehmen sollen, und vielleicht hätte er das wirklich gethan, wäre die zweite Ausgabe des Eusebius noch bei seinen Lebzeiten veröffentlicht worden. Wie dem jedoch sei, jedenfalls giebt das Aufstellen jenes Arguments einen schlagenden Beweis, dass auch seine Bibelfestigkeit, wie die der meisten anderen Gelehrten des sechszehnten und späterer Jahrhunderte, sich nicht bis zu einer lebendigen und sichern Kenntniss des Pentateuchs erstreckte. Denn sonst hätte er nimmermehr die vom 'Bruder' redende Stelle des Deuteronomiums als alleinige Quelle des phokylideischen Verses ansehen können, sondern er hätte sich alsbald erinnern müssen, dass es *Exod. XXIII*, 5 auch heisst: 'Wenn du deines Feindes Esel daniedergestreckt siehst unter seiner Last, wolltest du dann säumen, ihm aufzuhelfen? Mit ihm (dem Feinde) zusammen hilf

---

[1]) p. 89. *Sed accipe et illud ex XXII, 4 Deuteronomii* κτῆνος δ' ἢν ἐχθροῖο πέσῃ καθ' ὁδὸν συνέγειρον. *In quo non Iudaeum sed Christianum agnosco, quum addidit* ἐχθροῖο, *ut causa non sit cur Iudaeum potius quam Christianum putemus.*

ihm hurtig auf'; oder wie die nicht ganz getreue Uebersetzung der Septuaginta lautet: *ἐὰν δὲ ἴδῃς τὸ ὑποζύγιον τοῦ ἐχθροῦ σοῦ πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν γόμον αὐτοῦ, οὐ παρελεύσῃ αὐτὸ ἀλλὰ συναρεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ*, wo die Varianten der alexandrinischen Handschrift *ἐγερεῖς* und *συνεγερεῖς* des Cyrillus *(de ador. VIII p.* 269 *B. ed. Aub.)* mit dem Schlusswort des phokylideischen Verses *(συνέγειρε)* übereinkommen. Wenigstens in diesem Falle erscheint also die 'Feindesliebe' als echt mosaisch, und der Phokylides, welcher sie lehrt, braucht sie nicht ausserhalb des alten Testaments gelernt zu haben.

Die Berichtigung dieses Scaligerschen Versehens durfte gleich hier im Eingang unternommen werden, weil sie nur zu neuer Bestätigung seiner für uns wesentlichsten Entdeckung geführt hat, dass der Phokylides oft Aussprüche des alten Testaments fast wörtlich wiedergebe. Eine Beobachtung solcher Art, deren maassgebender Einfluss auch auf die einfachste Wortkritik von vorn herein klar ist, hätte — sollte man meinen — in den neueren Gesammtausgaben der griechischen Gnomiker und Lyriker, aus welchen der von Alters her dort eingebürgerte Phokylides nicht zu verdrängen war, doch wohl müssen festgehalten und ausgebildet werden. Aber nicht einmal was Scaliger schon im Einzelnen hierfür geleistet hatte, ist benutzt worden, weder von Brunck, der mit seinen sporadischen Varianten und seinem dilettantischen Herausputzen von Aeusserlichkeiten sich um den Phokylides nur ein sehr geringes Verdienst erworben hat, noch auch von Bergk, dem der gebührende Dank für Herbeischaffung eines reichen handschriftlichen Materials nicht entstehen kann, der jedoch zu einer abschliessenden Textesbearbeitung durch besondere Vorliebe, wie es scheint, sich nicht aufgefordert fühlte, und durch den Plan seiner Sammlung nicht gerade gezwungen war. Es wird daher im Folgenden die Verbesserung des Textes oft hineingreifen müssen in die Erörterung der Fragen höherer Kritik nach dem Verhältniss des Verfassers zu der Bibel und der klassischen Litteratur der Griechen, nach der Absicht, welche er mit diesem Gedicht verfolgt, und nach der Zeit, in welcher er es geschrieben hat.

I.

Je deutlicher sich bei noch so flüchtiger Bekanntschaft mit dem phokylideischen Gedicht dessen Abhängigkeit von dem alten Testament durchgehends kundgiebt, um desto grösseres Befremden müssen einzelne Redewendungen erregen, welche gerade gegen den allerobersten biblischen Glaubenspunct, gegen die Lehre von der Einheit Gottes, verstossen, indem sie von 'Göttern' in heidnischer Mehrzahl sprechen. Freilich bilden dergleichen Stellen eine sehr unbeträchtliche Minderheit gegen die weit überwiegende Anzahl solcher, in denen entweder ausdrücklich von 'Einem Gott' geredet, oder der Glauben an denselben stillschweigend vorausgesetzt, oder auch das Dasein einzelner heidnischer Götter, z. B. des Eros, geradezu geleugnet wird.[1]) Aber eben weil sie so schreiend gegen die Färbung alles Uebrigen abstechen, wird durch Besprechung dieser polytheistischen Abnormitäten am sichersten die Normalstellung des Verfassers zwischen

---

[1]) V. 8 *θεὸν τίμα*; 11 *σὲ θεὸς μετέπειτα δικάσσει*; 17 *θεὸς ἄμβροτος*; 29 *ὧν τοι ἔδωκε θεός*; 54 *εἷς θεὸς* (Gott allein) *ἔστι σοφός*; 106 *θεοῦ χρῆσις*; 112 *ψυχῶν δὲ θεὸς βασιλεύει*; 193 *οὐ γὰρ Ἔρως θεός ἐστι.*

Biblischem und Klassischem bestimmt, und zugleich die Beschaffenheit des gangbaren Textes nach kritischer Seite in unzweideutigen Proben dargelegt werden können.

Die erste Erwähnung von 'Göttern' findet sich in folgendem Verspaar V. 97:

μηδὲ μάτην ἐπὶ πῦρ καθίσας μινύθοις φίλον ἦτορ.
μέτρα δὲ τεῦχε θεοῖσι· τὸ γὰρ μέτρον ἐστιν ἄριστον,

dessen Schwierigkeit jedoch, wie man bald erkennt, nicht bloss auf dem Götterplural beruht. Denn es will sich nicht sogleich ein bestimmter Sinn ergeben für die Ermahnung des ersten Verses 'nicht sein eigenes Herz zu mindern, indem man beim Feuer sitze'. Durch paraphrastische Kunstgriffe haben freilich die ältern Bearbeiter unseres Gedichts diesen Worten irgend einen an sich erträglichen Verstand unterzulegen versucht; aber auch der willkürlichsten Umschreibung [1]) misslingt es, den erschlichenen Sinn des ersten Verses dann mit der Vorschrift des zweiten 'den Göttern Maasse zu bereiten' in die logische Verbindung zu bringen, in welche der Verfasser beide Theile durch die Partikel *δέ* hat setzen wollen. Und, von der gegenseitigen Verbindung abgesehen, was soll wiederum diese Vorschrift des zweiten Verses *μέτρα τεῦχε θεοῖσι* bedeuten? Mag man sich durch alle hermeneutischen Windungen hindurchkrümmen, es ist doch nicht zu erwarten, dass die unklare Fassung dieses Sätzchens bei Jemandem einen schicklicheren Einfall errege, als derjenige ist, auf welchen der oben erwähnte, treuherzige Michael Neander gerieth. Er meint, Phokylides gebe hier dieselbe Lehre wie der als Sokrates' Lieblingsspruch berühmte hesiodische Vers *Op.* 334 *κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσι*, also eine Warnung vor unbedachtem Aufwand bei Cultushandlungen und überhaupt vor Uebertreibung in Religionsdingen. Ist jedoch dieser Gedanke aus dem phokylideischen Wortlaut *μέτρα δὲ τεῦχε θεοῖσι* zu gewinnen? Die vermeintliche Parallele des hesiodischen Verses macht erst recht anschaulich, wie sehr das unmöglich ist. Denn zu geschweigen, dass *μέτρα* so absolut, ohne einen Genitiv wie etwa *ἱερῶν*, nicht dem für jene Erklärung verlangten Adjectiv gleichgelten kann: so durfte freilich der hesiodische Spruch vorschreiben, 'den Göttern nach Vermögen *(κὰδ δύναμιν)* darzubringen', weil diese Wendung beide Extreme, das verschwenderische Zuviel und das karge Zuwenig, gleicherweise ausschliesst, und weil nun einmal, wie Aristoteles [2]) erläutert, der Fromme seine Darbringungen nicht nach der unerreichbaren Hoheit der Götter, sondern nur nach der Beschränktheit menschlicher Mittel bemessen kann. Hingegen würde selbst das Adjectiv *μέτρια*, wenn es bei Phokylides wirklich stände, oder wenn man es, mit Streichung des ohnehin so lästigen *δέ*, hineinsetzen wollte, immer noch die ganze Vorschrift lahm und einseitig lassen, da *μέτρια*, wie unser 'mässig' und das lateinische *modestus, moderatus*, einem griechischen Ohr unvermeidlich die Vorstellung des Zurückbleibens hinter dem vollen Vermögen erweckt. Auch der götterfürchtigste Heide kann wohl ermahnen, man solle in den göttlichen Dingen das richtige Maass, das überall das Beste ist,

[1]) Besonders ergötzlich ist die Umschreibung des Veit Amerbach: *prohibetur maeror et tristitia, quae facit etiam homines segnes et negligentes suarum rerum; inde est quod dicit 'ubi consederis ad ignem.' Hoc enim otiosi faciunt, in hieme praesertim; unde vulgo apud nos* (d. h. in Deutschland) *dicunt: sedet ad fornacem et assat mala.* (Der Faullenzer sitzt am Ofen und brät Aepfel).

[2]) *Ethic. Nicom. VIII extr. p.* 1163ᵇ 15: *τὸ κατ' ἀξίαν οὐκ ἔστιν ἐν πᾶσι, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς καὶ τοὺς γονεῖς· οὐδεὶς γὰρ ἂν ποτε τὴν ἀξίαν ἀποδοίη, εἰς δύναμιν δὲ ὁ θεραπεύων ἐπιεικὴς εἶναι δοκεῖ.*

einhalten; wenn er jedoch verstattet, oder gar empfiehlt, den Göttern Mässiges darzubringen, so ist er eben nur ein sehr mässiger Heide.

Alle diese Schwierigkeiten nun, die Unklarheit jedes einzelnen Verses für sich und der Mangel einer innern Beziehung beider auf einander trotz ihrer äussern Verbindung durch *δέ*, sind mit Einem Schlage gehoben, sobald gerade jenes Götterwort *ΘΕΟΙΣΙ* mit dem diplomatisch nicht zu weit abliegenden *ΓΟΟΙΣΙ (γόοισι)* vertauscht wird. Dann erweist sich sogleich der erste Vers als eine Abmahnung von dem trauernden Hinsitzen an der Feuerstätte des Leichenbegängnisses: ein solches Brüten über den unwiederbringlichen Verlust sei ein vergebliches Abhärmen und Mindern der eignen Kraft. Vielmehr solle man — befiehlt, nun ganz richtig mit *δέ* anknüpfend, der zweite Vers — 'den Seufzern Maasse setzen,' denn überall, auch in der noch so sehr berechtigten Trauer, ist Maass das Beste; ähnlich wie es bei Sirach (38, 18) heisst: 'Lass dich trösten in deinem Leid, denn vom Kummer geht der Tod aus, und Herzenstraurigkeit knickt die Kraft'.

Sollte diese Auffassung und Verbesserung des Verspaares noch einer Bestätigung bedürfen, so wird sie hinlänglich dadurch gegeben, dass nun auch der sonst mangelnde Uebergang zu dem unmittelbar folgenden Abschnitt (V. 99—108) in der ungezwungensten Weise hergestellt ist. Denn ganz natürlich schliesst sich an jene Warnung vor ausschweifender Trauer eine Aufforderung zu pflichtmässigem Verhalten gegen die Todten, wie sie dieser Abschnitt enthält. Derselbe verlangt gleich hier nähere Beachtung, weil er ebenfalls nach der gangbaren Lesart 'Götter' in heidnischer Vielzahl erwähnt. Sehen wir jedoch zuvörderst auf den Gehalt seiner einzelnen Verse, soweit sie, unabhängig von der Götterfrage, Aufschluss über die religiöse Stellung unseres Verfassers gewähren.

Zu allgemeingiltig, um als unterscheidendes Kennzeichen dienen zu können, ist freilich das an der Spitze stehende Gebot (V. 99) 'unbestatteten Leichnamen ihr Erdentheil zu geben *(γαῖαν ἐπιμοιρᾶσθαι*[1]*) ἀταρχύτοις νεκύεσσιν)*' — ein bei Hellenen und Juden wie bei allen nicht wilden Völkern gleich heilig geachtetes und Fremde so gut wie Angehörige verpflichtendes Gesetz.[2]) — Ebensowenig verlässt die nächstfolgende Verpönung des Aufgrabens bestatteter Leichen (V. 100, 101) den Kreis der allgemeinsten Völkersitte. — Aber die dann gegebene Vorschrift (V. 101 bis 108) weicht, wenn nicht in ihrem Inhalt, so doch in ihrer Begründung merklich von Allem ab, was man bei einem nicht auf biblischem Boden stehenden Schriftsteller erwarten durfte. Sie widerräth, 'das Gefüge des menschlichen Leibes zu zertrennen', mit anderen Worten, das Seciren der Leichname. Und aus welchem Grunde? 'weil (V. 103) wir hoffen, es werden die Reste der Dahingegangenen wohl aus der Erde wieder an das Licht kommen.' Also ein offenes Bekenntniss des Dogma's von der leiblichen Auferstehung der Todten, wie es innerhalb der heidnischen Religionen niemals ist ausgebildet worden. — Noch unverkennbarer tritt biblischer Gedankengang.

---

[1]) Bemerkenswerth ist, dass das Wort *ἐπιμοιρᾶσθαι* sich ausser bei Philo nur noch in den Versen des Moschion (bei Stobäus *eclogg. phys. I,* 8, 38) vorfindet und dort ganz in derselben Verbindung wie hier beim Phokylides. Moschion schildert den Fortschritt menschlicher Gesittung: *κἀκ τοῦδε τοὺς θανόντας ὥρισεν νόμος Τύμβοις καλύπτειν κἀπιμοιρᾶσθαι κόνιν.* — Meineke, der (Ber. d. Berliner Akad. 1855, p 111) das Zeitalter des Moschion vor Alexander 'etwa um Ol. 102' ansetzt, leugnet doch nicht, dass sein Styl schon an den alexandrinischen hinanstreife (p. 110).

[2]) Vgl. zu *Hor. Carm. I,* 28, 36 und die jüdischen Bestimmungen über מת מצוה.

ja recht eigentlich biblische Redeweise in den Sprüchen hervor, welchen wir, nach einem Halbvers (V. 104), der für jetzt bei Seite bleiben muss, dann weiter (V. 105, 106) begegnen. 'Die Seelen nämlich' heisst es — 'dauern unversehrt in den Dahingeschiedenen. Denn der Geist ist ein Darlehn Gottes an die Sterblichen und sein Ebenbild *(πνεῦμα γάρ ἐστι θεοῦ χρῆσις θνητοῖσι καὶ εἰκών)*', wo einerseits in 'Ebenbild' der wahrhaft biblische Terminus[1]) klar zu Tage liegt, und andererseits die allerdings auch bei Ethnikern vorkommende Vergleichung des Lebens mit einem nur leihweisen Besitz doch eine der ethnischen durchaus entgegengesetzte Anwendung erhält. Denn wenn klassische Prosaiker und Dichter diesen Vergleich anstellen, wie z. B. Lucretius[2]) in dem schon von Scaliger herangezogenen Verse (III, 969) *Vitaque mancipio nulli datur omnibus usu*, so wollen sie damit immer die Unsicherheit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins versinnlichen, da die 'Natur' jeden Augenblick das dem Einzelnen auf unbestimmte Frist geliehene Leben zurückfordern könne. Der phokylideische Spruch hingegen fasst den 'Geist' als ein göttliches Darlehn, um daraus vielmehr dessen Ewigkeit abzuleiten. Da der Mensch ihn nicht als Eigenthum, sondern nur als Lehn besitzt, so ist der Geist auch unabhängig von dem Bestehen oder Vergehen seines zeitweiligen menschlichen Inhabers; er fällt bei dessen Tode zurück an den rechten Eigenthümer, an Gott; und ist ewig, wie dieser ewig ist. — Die beiden nun folgenden Schlussverse (V. 107, 108): 'Denn den Leib haben wir von Erde, und zu Erde wieder gelöst sind wir Staub, der Aether aber hat den Geist aufgenommen' gehören dann wieder zu dem geistigen Gemeingut aller edleren Völker[3]); und wir dürfen uns nun, nachdem der ganze Abschnitt durchmustert worden, zurückwenden zu der Prüfung des oben übergangenen Halbverses 104: *ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται* [*οἱ ἀποιχόμενοι*], welcher, wie er jetzt geschrieben steht, von 'den Dahingegangenen' sagt, dass 'sie hinterher Götter werden'. Sonach stossen wir hier auf eine umfassende Apotheose aller gestorbenen Menschen, auf eine bis ins Ungeheure vermehrte Göttermenge, die nicht bloss in den schneidendsten Widerspruch tritt zu der monotheistischen Strenge des so nahe folgenden Verses 106 *πνεῦμα γάρ ἐστι θεοῦ χρῆσις*, sondern die auch innerhalb des götterreichsten Polytheismus nie ist erhört worden. Wohl wurden zur Zeit des verfallenden Römerthums die verstorbenen Kaiser im Staatskalender mit dem Titel 'Götter' aufgeführt; aber diese Blasphemie ist doch immer ein unantastbares Regale der wenigen Monarchen geblieben und ward nie zu einem allgemeinen Menschenrecht aller 'Dahingegangenen' ausgedehnt, wie es in dem phokylideischen Satz geschieht. Wohl hat ferner das reinere und ältere Heidenthum den Glauben gehegt, dass alle Mitglieder des 'goldenen' Geschlechts, nachdem ihre Leiber von der Erde bedeckt worden, in götterähnlicher Macht über den Menschen der gesunkenen Geschlechter walten; aber ihre Würde ist doch nur eine götterähnliche; sie sind nicht Götter, sondern 'hehre Dämo-

---

[1]) *Genes. I,* 26 *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν.* V, 1 *κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν* [*τὸν Ἀδάμ*].

[2]) Eine Sammlung ähnlicher Stellen aus Griechen und Römern geben Wyttenbach zu *Plut. cons. ad Apol.* 106 *f.* und Davis zu *Cic. Tusc. I,* 39.

[3]) *Euripid. Suppl.* 541 *ἐάσατ' ἤδη γῇ καλυφθῆναι νεκρούς· Ὅθεν δ' ἕκαστος ἐς τὸ φῶς* *(Pors.)* *ἀφίκετο, Ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, Τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν* fast gleichlautend mit Phokylides. Eine reiche Auswahl ähnlicher Stellen findet man bei Valckenaer *diatr. Euripid. p.* 55. — Koheleth *XII,* 7 *καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ὡς ἦν, καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεὸν, ὃς ἔδωκεν αὐτό.*

neu (*δαίμονες ἁγνοί Hesiod. Op.* 121); ihr Aufenthalt ist nicht der himmlische Göttersitz, sondern die Erde (*ἐπιχθόνιοι*). Mithin ist auch diese Erhebung einer bevorzugten Menschengattung zu dem Rang der Dämonen noch unendlich weit verschieden von einer massenhaften Versetzung aller sterbenden Menschen in den Götterstand; und der phokylideische Halbvers, welcher eine solche fratzenhafte Menschenvergötterung ausspricht, ist nicht bloss 'unchristlich', wie Bernhardy (Gr. Litt. II, 360) sagt, und unjüdisch, wie sich von selbst versteht, sondern er ist ebensowohl ungriechisch und unrömisch.

Bei einer so allseitigen innern Unmöglichkeit des Gedankens, wie sie hier an das Licht kam, wäre die Annahme eines äussern Verderbnisses der Lesart auch dann noch unvermeidlich, wenn die Verbesserung eine viel grössere Kühnheit verlangte, als im vorliegenden Falle zur Entfernung jedes Anstosses hinreicht. Es braucht nur, mit Aenderung Eines Buchstabens, *νέοι* an die Stelle des unmöglichen *θεοί* gesetzt, und statt des adversativen *δέ* der Vulgata aus einer der bessern Handschriften das verknüpfende *τε* entnommen zu werden, um in dem dann so lautenden Halbvers: *ὀπίσω τε νέοι τελέθονται* einen klaren Satz zu gewinnen, der mit dem monotheistischen Ton des ganzen Gedichts keinen Missklang macht und aus den unmittelbar vorhergehenden Worten wie von selbst hervorspringt. Es war vorher gesagt (V. 103): 'Wir hoffen, dass die Reste der Dahingegangenen wieder an das Licht zurückkehren', und hieran schliesst sich eng der Folgesatz, welcher den zu neuem Leben Erwachenden eine abermalige Jugend verheisst: 'Und sie, die Dahingegangenen, werden wiederum [1]) jung'.

So haben denn die 'Götter' an den beiden Stellen, wo sie unter ihrem unverhüllten Namen *θεοί* auftraten, näherer Prüfung nicht Stand halten können; umschreibende Bezeichnungen aber wie 'Uraniden' und 'Seelige', deren derb polytheistischer Sinn bei heidnischen Klassikern unbestritten ist, hat unser Verfasser, obgleich er sich ihrer bedient, doch so fein und mit so offenbarer Absicht umgebogen, dass dadurch sein monotheistischer Standpunct nicht fraglich, sondern nur noch deutlicher wird.

Zunächst erscheinen die 'Uraniden' am Schluss einer längeren ethischen Ermahnung, welche, wohl auf aristotelische Anregung, das Mittelmaass empfiehlt und Uebertreibung nach beiden Seiten verbietet bei Zorn, Eifer, Kühnheit, Liebe, Wohlwollen, bei den niedern sinnlichen Begierden und beim Sprechen (V. 59—69)[2]). Darauf wird in ausführlicherem Vortrage (V. 70—75) vor

---

[1]) *ὀπίσω rursus.*

[2]) Das für Kritik und Erklärung dieses Abschnittes Bemerkenswerthe sei, da es unsern Hauptzweck nicht unmittelbar berührt, hier kurz zusammengestellt.

V. 59 *ἔστω κοινὰ πάθη* ist so viel wie das aristotelische *μέσα*, nach dem spätern Sprachgebrauch, der alles bürgerlich Mässige, alles was nicht *περιττόν* ist, *κοινόν* nennt. Deutlich wird hier dieser Sinn bewährt durch den Gegensatz *μηδὲν μέγα μηδ' ὑπέροπλον*. Oben freilich in dem schönen, wahrscheinlich von einem ältern Gnomiker stammenden Verse 27 *κοινὰ πάθη πάντων· ὁ βίος τροχός· ἄστατος ὄλβος* hat dieselbe Wortverbindung einen ganz andern Sinn. *Πάθη* sind dort nicht wie hier 'Leidenschaften', sondern 'Leiden'; diese treffen alle Menschen ohne Unterschied (*κοινὰ πάντων*); denn 'das Leben dreht sich wie ein Rad; unbeständig ist die Wohlfahrt.'

V. 60 ist statt *οὐκ ἀγαθὸν πλεονάζον ἔφυ θνητοῖσιν ὄνειαρ* zu schreiben *οὐδ'*. Denn der Zusammenhang und die Stellung der Negation zeigen diesen Sinn an: 'Nicht einmal beim Guten gereicht Uebermaass den Sterblichen zum Frommen'.

Neid gewarnt: 'Wolle den Mitmenschen ihr Wohlergehen nicht neiden, auf dass du dir nicht selbst einen Schandfleck anhängest.[1]) Neidlos unter einander leben auch die Uraniden.' Darf man hier dem ersten Klang des Wortes trauen und unter Uraniden die olympische Götterfamilie verstehen? Deren einzelne Mitglieder mögen gegen einander nicht gerade in Neid entbrannt sein; aber aus nicht viel besseren Gründen geriethen sie doch auch unter sich oft in Zwietracht; und allesammt sollten sie dem Menschengeschlecht gegenüber nach der heidnischen, von Plato mit so tiefer Entrüstung bekämpften Ansicht, den unbarmherzigsten Neid empfinden. Jedoch unser Verfasser klärt Alles in schönster Weise auf durch den gleich folgenden epexegetischen Vers (71): 'Nicht neidet der Mond die viel mächtigeren Strahlen der Sonne'. Mit 'Uraniden' meinte er also nicht das in den Theogonien verzeichnete Geschlecht des Uranos, sondern die Himmelsschaar der grossen und kleinen Gestirne. Und ganz streng vermeidet die weitere, zu dichterischem Schwung sich hebende Ausführung jede anthropomorphische Färbung (V. 72—75): 'Gegen die Himmelshöhen fühlt die Erde nicht Neid, obgleich sie in der Tiefe ruht; die Ströme beneiden nicht die Meere, sondern ewig halten sie Eintracht. Denn wäre Streit unter den Seeligen (*εἰ γὰρ ἔρις μακάρεσσιν ἐνῆν*[2]), wanken müsste dann das Firmament.' Mond und Sonne, Erde und Himmel, Ströme und Meere — diese sind also die 'seeligen' Mächte, deren neid- und streitlose Eintracht den Bestand der Welt sichert; und je unzweifelhafter eine solche Schilderung der 'Seeligen' und der 'Uraniden' einen bewussten Gegensatz macht gegen die unter sich hadernden und die Menschen neidenden Bewohner des Olymps, um so weniger kann der Monotheismus des

---

V. 63 ist *θυμὸς ὑπερχόμενος* (oder *ἐπερχόμενος*) *μανίην ὀλοόφρονα τεύχει* zu bessern in *σπερχόμενος*. 'Jähes Aufbrausen bewirkt sinnverstörte Wuth'. — Das Schlusswort *τεύχει* braucht nicht mit Bergk in *τίκτει* einer schlechteren Wiener Handschrift geändert zu werden.

V. 64 *ὀργὴ δ' ἐστὶν ὄρεξις, ὑπερβαίνουσα δὲ μῆνις* nach Aristoteles *Rhet. II* c. 2 *init.*: *ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις .... τιμωρίας*; *de anima I*, 1 (*p.* 403ᵃ, 29): *ὀργὴ τί ἐστιν ὁ διαλεκτικὸς ὁρίσαιτο ἂν ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως.* Nur hat der Phokylides das unentbehrliche Relatum weggelassen, wahrscheinlich aus versificatorischer Noth. Wie sein Vers jetzt dasteht, kann ein nachsichtiger Leser ihm etwa folgenden Sinn entlocken: 'Zorn ist an sich eine Begierde wie jede andre; geht er ins Uebermaass, so wird er Groll'.

V. 65 *ζῆλος τῶν ἐσθλῶν ἀγαθός, φαύλων δ' ἀΐδηλος* ist ein trefflicher, von Bergk benutzter, Gewinn aus dem guten Wiener Codex. Die wundersame Lesart des Mutinensis *ὑπέρογκος* kann ich mir nur erklären als ein Glossem zu *ἀΐδηλος*, welches falsch gegriffen wurde aus den haufenweise von Grammatikern gegebenen Erklärungen dieses homerischen Wortes (Buttmann, Lexil. I, 251), während des Vaticanus *δὲ πονηρός* als Glossem wenigstens erträglich ist. In fortschreitendem Verderbniss entstanden dann aus *ὑπέρογκος* durch blosse Abschreibersünden die andern Lesarten *ὑποεργός, ὑποεργής, ὑπουργός*. Die Fassung aber, in welcher die Sibyllinen diesen Vers geben: *φαύλων δέ γε φαῦλος*, ist nicht als Variante anzusehen, sondern nur als flüchtige Aushülfe des Sibyllisten, der das ursprüngliche *ἀΐδηλος* in seiner gut homerischen Bedeutung 'verderblich' nicht verstand. Der Phokylides gebraucht es in demselben Sinne noch V. 193 *ἔρως .... πάθος ἀΐδηλον ἁπάντων*. — Gerade weil hier glücklicherweise das Resultat unter allen Umständen sicher steht, habe ich die buntscheckigen Varianten besprochen, um kundigen und prüfenden Lesern an einem klaren Beispiel zu zeigen, wie sehr die handschriftliche Ueberlieferung unsres Gedichts eine kühnere als die allein auf Buchstabentausch gestützte Conjecturalkritik verlangt, welche ich denn auch eintretenden Falles anzuwenden mich nicht gescheut habe.

Endlich ergiebt Bergks Besserung von V. 68 *ἠδὺς ἄγαν ἄφρων* (statt *ἀγανόφρων, ἀγαννόφρων*) *κικλήσκεται ἐν πολιήταις* 'der allzu Milde bekommt bei den Leuten den Namen eines Thoren' ein abermaliges Zusammentreffen mit Aristoteles *Ethic. Nicom. IV*, 11 (*p.* 1126ᵃ 4): *οἱ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ ἠλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι.*

[1]) *Μὴ φθονέοις ἀγαθῶν ἑτάροις, μὴ μῶμον ἀνάψῃ* lese ich. Das gangbare Activum *ἀνάψῃς* könnte nur heissen 'Hänge Anderen keinen Schandfleck an', würde also eine neue Vorschrift ergeben und die Verbindung mit dem Folgenden stören, wo wiederum nur vom Neide die Rede ist.

[2]) *ἐνῆν* mit Bergk für das handschriftliche *ἦν*.

Verfassers durch sein dichterisches Seeligsprechen der Naturmächte irgendwelche Beeinträchtigung erleiden.

Sollte jedoch ein misstrauischer Leser hier falsch verstehen wollen, so darf man ihn nur auf eine andere Stelle verweisen, wo abermals die 'Seeligen' in offenstem Widerstreit zu der geläufigen Auffassung von den Olympiern auftreten, und wo zugleich ein schlagendes Beispiel vorliegt von der fast parodirenden Weise unseres Verfassers, Lehnsätze aus der heidnisch-klassischen Litteratur seiner eigenen Religionsmeinung anzupassen.

In jenem grösseren Abschnitt nämlich, weitaus dem besten des ganzen Gedichts, wo die Würde der Arbeit gefeiert wird (V. 153 174), ist der Vers (162) zu lesen: 'Sonder Mühe, mit leichtem Wurf, gelingt den Menschen keinerlei Werk *(οὐδὲν ἄνευ καμάτου πέλει ἀνδράσιν εὐπετὲς ἔργον)*' — ein Spruch, der in einer Sammlung von Branchiden-Orakeln [1]) gestanden haben soll, und mit dessen Alterthum wenigstens Gehalt und Ausdruck wohl verträglich sind. Um so bezeichnender klingt dann aber der ausspinnende Zusatz unseres Verfassers (V. 163): 'Ja nicht einmal den Seeligen selbst gelingt ihr Werk mühelos. Arbeit macht die Tugend gross *(οὐδ' αὐτοῖς μακάρεσσι· πόνος δ' ἀρετὴν μέγ' ὀφέλλει)*'. Also nicht bloss sterblichen Menschen, wie das Orakel spricht, ist Arbeit auferlegt; auch die 'Seeligen' stehen unter dem Weltgesetz, welches Nichts umsonst und Alles um Arbeit gewährt. Welche 'Seeligen' sind das? Etwa die Olympier, die leichthin lebenden, die *ῥεῖα ζώοντες?* Wohl 'verkaufen sie', nach dem berühmten Spruch des Epicharmus [2]), 'den Menschen alle Güter nur um Arbeit', sie selbst aber leben ohne Sorge und Mühe ewig dahin in dem ruhigen Genuss ihrer Ambrosia und ihres Nektars. Welche arbeitenden 'Seeligen' kann demnach hier der Verfasser meinen? Keine anderen, als die er oben (V. 75) im Sinn hatte, die grossen Naturmächte, die er im Vergleich zu den kümmerlichen und kummervollen Menschen wohl 'seelig' nennt, weil Nichts ihre sichere Stärke anfechten kann, die er aber doch, mit dem Psalmisten (104, 4; 148, 8), als arbeitende Dienerinnen des Gottes fasst, dessen Willen sie vollstrecken.

An diese Rectification des Orakelspruches reiht sich passend ein Beispiel von Inversion, welche zwar nicht die hellenische Götterlehre selbst, sondern ihr Grenzgebiet, die Moral, berührt, diese aber gerade in dem Mittelpunct hellenischen Wesens, dem Quell seiner Vorzüge und seiner Mängel. Denn nichts wohl unterscheidet den überall heimischen, die Meere mit seinen Ansiedlungen umsäumenden Hellenen so sehr von den andern Völkern wie seine unerschöpfliche Schmiegsamkeit und Dehnbarkeit. In jedes Klima weiss er sich zu schicken, mit jedem Barbaren sich zu benehmen, jede Sitte sich anzueignen. Von dem schlauen Heroen Odysseus bis auf Themistokles und Perikles, wo die Versatilität noch durch staatsmännische Haltung gemässigt wird, und weiter hinab bis auf Alkibiades, wo sie schon in bedenklicher Steigerung erscheint, konnte kein Grieche, der auf seine Landsleute nachhaltig wirken wollte, diese Nationaleigenschaft entbehren;

---

[1]) *Schol. in Herm. Rhet. V*, 441 Walz.: ὁ ἐν Μιλήτῳ θεός φησι· οὐδὲν ἄνευ κτλ. — Vgl. *Pind. Pyth. XII*, 28: εἰ δέ τις ὄλβος ἐν ἀνθρώποισιν, ἄνευ καμάτου οὐ φαίνεται.

[2]) Bei Xenophon *Mem. II*, 1, 20: τῶν πόνων πωλοῦντι πάντα τἀγάθ' ἁμὶν τοὶ θεοί 'In der Götter grossem Krame sind alle Waaren um Arbeit und Fleiss feil', wie eine Uebersetzung in Lehmann's Florilegium (Lessing XI, 684 L.) lautet.

wer sie in ungewöhnlicher Weise zur Darstellung brachte, fand Gehör für seine Pläne und Verzeihung für seine Vergehen; und grosse Gemüther, nur um so ehrwürdiger, weil sie ihnen nicht gegeben war, Gemüther wie Demosthenes, verzehrten sich in vergeblichem Ringen gegen eine ungleichartige Umgebung. Der Gegensatz der Stämme begründet in dieser Beziehung nur einen graduellen, keinen wesentlichen Unterschied: bei den begabteren Spartanern, einem Pausanias, Brasidas, Lysandros und Agesilaos, bricht im Bösen wie im Guten die angeborne Vielförmigkeit durch den auferlegten Zwang uniformirender Gesetze, welchen die Athener gleich von Anbeginn verschmähten. Auch griff der Hellene, sobald er sich selbst zum Gegenstand des Nachdenkens machte, diesen Charakterzug als sein wesenhaftes Kennzeichen heraus; Odysseus wird verherrlicht als der 'vielgewandte (*πολύτροπος*)', während *ἀτροπία*, das Unvermögen sich zu drehen und zu wenden, für das Widerspiel von *σοφία* gilt; und schon die früheste gnomische Poesie ermahnte zu diesem Einen, was dem Griechen vor Allem unentbehrlich schien, in einem Bilde, das dann für die späteren Zeitalter durch alle Dichtgattungen stehend geblieben ist. Ein griechischer Schiffer mag es wohl zuerst aufgefasst haben, als er, sinnend bei ruhigem Meer, an Korallenriffen vorüberfuhr und dem Treiben der noch nicht verkalkten Polypen zuschaute. Am heimathlichen Herde erzählte er dann von dem vielfüssigen Thier, welches seine Nahrung sich dadurch schaffe, dass es, auf einem Meeresfelsen regungslos liegend, die Farbe des Felsens annehme und nun die heranschwimmenden Fischlein, welche nur Fels zu sehen glauben, mit seinen Fühlern erbeute.[1] Seit der Zeit ward das geschickte, die Farbe nach dem Ort wechselnde Thier zu dem beliebtesten Musterbild hellenischer Lebensklugheit. In einem alten Lehrgedicht giebt ein Bejahrter, wohl ein Pädagog, seinem Zögling Amphilochus Regeln auf die Reise mit: 'Kind', sagt er, 'hab' mir nur ja Polypenverstand, und passe dich denen an, in deren Gau du kommst';[2] und für immer eingepflanzt in hellenische Sinnes- und Redeweise ward Bild und Gehalt des Bildes durch den früh von griechischen Knaben auswendig gelernten Spruch des Theognis (V. 215): 'Erwirb dir die Art des vielgewundenen Polypen, der dem Blick so erscheint wie der Fels, auf dem er haust. Jetzt verfolge diesen Weg, ein andermal nimm andere Farbe an. Wahrlich, Klugheit ist stärker als Unwandelbarkeit.' Gegen diese Grundmaxime der hellenischen Praxis erklärt sich nun unser Gedicht aufs Entschiedenste, unter ausdrücklicher Erwähnung jenes Polypenbildes und gewiss im Hinblick eben auf den angeführten Spruch des Theognis. Die phokylideischen Verse (47—50) lauten: 'Birg in deinem Herzen keine anderen Gedanken als du aussprichst, und nicht, wie der felserwachsene Polyp, wechsele nach dem Ort. Sondern schlicht sei gegen Alle und sprich wie dir's zu Muthe ist.' In der That war jenes hellenische Polypenwesen im Lauf der Jahrhunderte bei einem argen Ziele angelangt. Ueber all dem Drehen und Wenden war die eigene Charakterfestigkeit, ja der Glaube an die Möglichkeit derselben bei Andern gänzlich verloren gegangen; Polybius muss hoch und heilig betheuern, er lüge wirklich nicht, das bei seinen griechischen

---

1) *Plin. H. N. IX, 29. Aelian. V. H. I,* 1.

2) Bei *Athen. VII,* 317: *Πουλύποδός μοι, τέκνον, ἔχων νόον, Ἀμφίλοχ' ἥρως, Τοῖσιν ἐφαρμόζειν, τῶν κεν κατὰ δῆμον ἵκηαι.* Vorher und nachher (p. 316—318) giebt Athenäus eine Sammlung von Parallelstellen aus Dichtern der verschiedensten Gattungen.

Zeitgenossen Unerhörte und für sie daher schwer Glaubliche [1]) sei dennoch wahr, es gebe in Rom wirklich noch Männer, die uneigennütziger Handlungen im Privatleben fähig und als öffentliche Beamte über Unterschleif erhaben seien. Nachdem es dahin gekommen war, durfte es nicht unnütz erscheinen, die Hellenen zu ermahnen, dass sie ihr vielbelobtes Polypenmuster nun endlich aufgeben möchten; und nur um so erklärlicher wäre eine solche Ermahnung im Munde unseres Phokylides, wenn es sich ergeben sollte, dass er selbst kein Hellene gewesen, sondern demjenigen Volke angehört habe, dessen Tugenden und Fehler nicht aus der farbenwechselnden Versatilität, sondern aus der entgegenstehenden Eigenschaft, aus der zähen Unbeugsamkeit entspringen — demjenigen Volke, an welchem von jeher seine Propheten das unlenksame Wesen beklagen mussten, das aber dafür auch, als Volk wenigstens, durch Jahrtausende seine Charakterfestigkeit behauptet hat.

Die bisher besprochenen Entlehnungen aus der klassischen Litteratur wurden bedeutsam für die Gesinnungen unseres Verfassers durch die Umprägung, die er mit ihnen vorgenommen, oder durch den Einspruch, den er gegen sie erhoben hat. Es ist schliesslich noch eine Herübernahme zu erwähnen, die nicht minder aufschlussreich gerade dadurch wird, dass er sie keiner wesentlichen Veränderung bedürftig fand.

Theognis (V. 105) hatte in seiner aristokratisch heftigen Sprechweise, welche den nicht adlichen Mann ohne Weiteres einen Wicht und einen Schlechten nennt, die Lehre gegeben: 'Wer den Wichten Gutes thut, dessen Rechnung auf Dank ist gänzlich vergebens; es ist ebenso als wollest du die graue Meerestiefe besäen. Wenn du das Meer besäest, wirst du nimmer wogende Aehren mähen, und wenn du den Schlechten Gutes thust, wirst du nimmer Gutes dagegen erhalten.' Und wörtlich übereinstimmend heisst es in dem phokylideischen Gedicht (V. 152) [2]): 'Thue dem Schlechten nicht wohl, es ist als wollest du im Meere säen.' Mag nun immerhin der 'Schlechte' bei Theognis einen Niedriggeborenen, dagegen einen sittlich Schlechten bei dem Phokylides bedeuten, und mag dieser sonach an demselben Missverständniss Theil bekommen [3]), von welchem seit dem Verschwinden der aristokratischen Geschlechter-Verfassung sich die meisten Griechen selbst und die neueren Gelehrten bis auf Welcker nicht frei erhalten haben: ein solches historisches Versehen — und unserm Verfasser, der ja den Theognis nicht commentiren, sondern nur nutzen will, ist es doch kaum als Versehen anzurechnen — trägt nichts aus für den Punct der praktischen Morallehre, auf welchen es hier ankommt. Dafür ist allein diess entscheidend, dass Beide, der den Zeus und die Olympier anrufende Megarer und unser an biblische

[1]) *Polyb. XXXII*, 8: *VI*, 56 *Bek.*

[2]) Auf das Fehlen des Verses in einer einzigen, obendrein zur schlechteren Art gehörigen Handschrift, dem Baroccianus, wird man hier so wenig wie bei V. 163, wo auch der bessere Mutinensis mit dem Baroccianus in der Auslassung zusammentrifft, irgendwelches Gewicht legen wollen, wenn man den, zum Ueberspringen verführenden, abgerissenen Ton des Gedichts erwägt und die Thatsache, dass Bergk allein aus dem ersten Vindobonensis sieben ganze Verse aufnehmen musste, von denen in allen sechs übrigen Handschriften, den Mutinensis einbegriffen, keine Spur erhalten war. Diese neu hinzugekommenen Verse sind 116, 117, 144, 145, 146, 155, 218.

[3]) Ebenso wendet Phokylides V. 201 nach moralischer Seite, was bei Theognis V. 183 über Missheirathen mit *κακοί* in politischem Sinn gesagt ist. — Dagegen ist *Phocyl. V.* 92 = *Theogn.* V. 115 ohne Veränderung des Sinnes und, mit Ausschluss der Partikeln, in ganz gleichen Worten.

Gotteseinheit glaubender Phokylides, es offen heraussagen, man solle an die Schlechten nicht unnütze Gutmüthigkeit verschwenden, sondern sich auf Kriegsfuss gegen sie setzen; Beide, der um die sechszigste Olympiade lebende Hellene und unser später Hellenist, wagen es in die Moraltheorie das aufzunehmen, was zu allen Zeiten die Praxis aller thatkräftigen Menschen gewesen ist; und es entsteht nun die Frage, ob unser Verfasser das wohl hätte wagen können, wenn er sich selbst an die Lehren der Bergpredigt gebunden, oder für Leser, die ihnen huldigten, geschrieben hätte?

So hat uns denn der Fortschritt der Untersuchung über das Verhältniss unseres Gedichts zum klassischen Alterthum hinangeführt an die Prüfung seiner Stellung zum Christenthum. Gegen das Heidenthum trat der Verfasser in offeneren oder stilleren Gegensatz überall, wo sich dasselbe von den alttestamentlichen Grundbegriffen sondert. Steht er ebenso dem Christenthum entgegen? Oder steht er auf dessen Seite? Oder kennt er es gar nicht? Oder endlich, um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, kennt er es und ignorirt er es nur?

II.

Der letzte Fall nun, absichtliches Ignoriren bei vorhandener Kenntniss, ist für ein griechisch abgefasstes Schriftstück moralisch religiösen Inhalts von vorn herein so unwahrscheinlich, dass man zu einer solchen Annahme sich nur dann zwingen lassen dürfte, wenn äussere Zeugnisse der unumstösslichsten Art die Entstehung des Gedichts auf eine Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. C. herabrückten. Von dergleichen Zeugnissen verlautet jedoch nicht das Mindeste. Und hinsichtlich der ganzen Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts muss der kritischen Untersuchung die Möglichkeit des Ignorirens gleichgelten dem einfachen Nichtkennen. Denn für einen vor 150 n. C. lebenden Schriftsteller ist aus der damaligen Lage der religiösen Dinge Unkenntniss der christlichen Lehre ganz ebenso begreiflich wie Kenntniss derselben; und nur unkritische Grübelei kann ein schlaues Nichtwissenwollen da voraussetzen wo das schlichte Nichtwissen so natürlich ist. Von den vier an sich möglichen, für unsern Zweck aber auf drei hinauslaufenden Fällen ist also zuvörderst die Vorfrage zu erörtern, ob unser Verfasser überhaupt Kenntniss der christlichen Lehre bekunde. Erst wenn die Antwort hierauf bejahend ausfällt, können die weiteren Möglichkeiten zur Verhandlung kommen.

Es muss nun aber diese Vorfrage unbedingt verneint werden. In dem ganzen Gedicht findet sich keine einzige, die Prüfung aushaltende Beziehung auf das neue Testament; nirgends ist eigenthümlich christliche Redeweise zu entdecken[1]; vergebens wird man nach christlichen Ein-

[1] Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Scaliger ungenau spricht, wenn er die biblische Phrase κρίνειν πρόσωπον (*Phocyl.* V. 10) eine 'christliche' nennt. Der Phokylides gebraucht sie in dem Abschnitt, der von der Unparteilichkeit des Richters handelt, und ganz in demselben Zusammenhang steht sie *Deuteron. I*, 17: οὐκ ἐπιγνώσῃ πρόσωπον ἐν κρίσει. Scaligers Worte lauten: *Illud vero plane ex medio sermonis Christiani petitum ἀδίκως μὴ κρῖνε πρόσωπον. Nam Scriptura τὸ πρόσωπον ἀντὶ λογικοῦ ὑφισταμένου et soli ecclesiastici poetae usurpant, non veteres poetae pagani,* und sie bieten einen kleinen Ersatz für jene Ungenauigkeit, indem sie durch die Art des Citirens die richtige Interpunction des fraglichen Verses andeuten. Er ist nämlich nicht zu schreiben, wie er bei Bergk steht, μὴ θλίψῃς πενίην ἀδίκως· μὴ κρῖνε πρόσωπον, sondern μὴ θλίψῃς πενίην· ἀδίκως μὴ κρῖνε πρόσωπον. Ueber θλίψῃς braucht man für Leser der Septuaginta nicht viel Worte

flüssen auf die Moral forschen; und ebenso vergeblich ist das Suchen nach Spuren irgend eines der concreten christologischen Lehrstücke, wie sie in den Zeiten vor Fixirung der christlichen Urkunden weit mehr noch als die Moral von Freund und Feind gepredigt oder angegriffen wurden.

Diese Behauptungen, welche sich als negative einer directen Beweisführung entziehen, dürfen getrost und in ihrem vollen Umfang dem Urtheil jedes unbefangenen und aufmerksamen Lesers anheimgegeben werden. Und das müsste wahrlich ein sehr unaufmerksamer oder ein kläglich befangener Leser sein, der durch V. 129 *τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος*, wo man allerdings neutestamentliche Terminologie und christliches Dogma heraushört, länger als einen Augenblick stutzig würde. Wer um dieses Einen Verses willen dem ganzen Gedicht einen christlichen Ursprung beilegen wollte, dessen Kritik würde nicht einmal hinanreichen an die des weiland Doctors der Theologie und Rectors des Gymnasiums zu Danzig Herrn *Ver Porten*, welcher in einem Beitrag zu Harles'-Ausgabe von Fabricius' griechischer Bibliothek (I. 721) sonst manches Verkehrte, aber über diesen Vers doch das Richtige gesagt hat; nur hat er es in so unklarer und durch keinerlei Begründung unterstützten Form gesagt, dass die neueren Herausgeber unseres Gedichts keinen Gebrauch davon gemacht haben. Suchen wir daher das Urtheil über diesen in seiner Art so vereinzelten Vers festzustellen durch einen Blick auf seine, auch sonst einer nähern Betrachtung wohl würdige, Umgebung.

Der betreffende Abschnitt (V. 122—131), welchen straffe Gedankenverbindung vortheilhaft vor so manchen andern Theilen des Gedichts auszeichnet, beginnt mit einer Warnung vor hochfahrenden Reden (V. 122): 'Wolle nicht in Grosssprecherei dich aufblasen und so in Wahnwitz gerathen. Fein vernünftiger Rede sei beflissen *(εὐεπίην ἀσκεῖν)*, die Allen gar sehr frommt.' Diese Ermahnung führt dann in ungezwungenem Fortschritt zu einer Darlegung dessen, was das göttliche Geschenk der Sprache, oder — wie unser griechisch schreibender Verfasser mit jener tiefen, selbst in deutschem Ausdruck nicht wiederzugebenden Bedeutsamkeit sagen kann — das Geschenk der sprechenden Vernunft *(λόγος)* dem Menschen gewähre, in Vergleich mit der Ausstattung der übrigen lebendigen Geschöpfe. 'Wahrlich' — heisst es (V. 124) — 'an Vernunft und Sprache hat der Mensch eine Schutzwaffe schärfer als Eisen. Jedwedem Geschöpf hat Gott eine Schutzwaffe verliehen, den Vögeln ihr luftwandelndes Wesen, den Rossen Schnellfüssigkeit, Stärke den Löwen; den Stieren sind von Natur Hörner gewachsen.[1]) Den Bienen gab Gott den Stachel als eingeborne Wehr, den Menschen aber Sprache und Vernunft zu fester Burg. Tüchtiger als der starke ist der kluge Mann.[2]) Klugheit ist die Lenkerin auf den Feldern, in den Städten, auf dem Schiffe.' Also eine wohldurchgeführte Parallele zwischen den körperlichen

---

zu machen. Auch V. 19, wo von einer andern Art Bedrückung der Armen, dem Vorenthalten des Lohnes, die Rede ist, heisst es: *μὴ θλῖβε πένητα*.

[1]) Die sinnlose Ueberlieferung *ταύροις δ' αὐτοχύτοις κεράεσσιν* kann mit viel geringeren Aenderungen als Sylburgs Vorschlag *ταύροις δ' αὐτόχυτον κέρας ἐστιν* und Bergks *ταῦροι δ' αὐχαλέοι κεράεσσι* erfordern, viel sicherer verbessert werden. Man braucht bloss in *κεράεσσιν* die Pluralform *κέρα*, mit langem, hier durch rechtmässigen Hiatus verkürztem ᾶ, und *ἐστιν* zu erkennen, dann nur noch das handschriftlich gleich gut, wo nicht besser, beglaubigte *αὐτοχύτως* in *αὐτοφύτως* umzuschreiben, und man erhält *ταύροις δ' αὐτοφύτως κέρα ἐστίν*, was den in der Uebersetzung ausgedrückten einfachen Sinn ergiebt.

[2]) *βέλτερος ἀλκήεντος ἔφυ σεσοφισμένος ἀνήρ*, nach *Koheleth IX*, 16: *ἀγαθὴ σοφία ὑπὲρ δύναμιν*.

Schutzmitteln der Thiere und der menschlichen Geistesbegabung, wohldurchgeführt, weil von allen höheren Zwecken der Vernunft geschwiegen und nur ihre das irdische Leben der Menschen schützende und lenkende Kraft hervorgehoben wird. Eben aber diesen Punct der Vergleichung verrückt auf das Ungeschickteste der fragliche christliche Vers. Er zwängt sich ein gerade in die Gedankenfuge, wo von dem Satz aus, welcher die Vernunft als 'feste Burg der Menschen' hinstellt (V. 128 *λόγον δ' ἔρυμ' ἀνθρώποισιν*), der Schluss gemacht wird (V. 130), dass Klugheit der Leibesstärke überlegen sei; und diese Fuge sprengt er auseinander, indem er, gar abstechend von dem anmuthig dichterischen Klang der umgebenden Verse, im schrillen Ton der Symbolschriften sagt: 'Der Logos der inspirirten [1]) Weisheit ist der beste (V. 129)'. Mag das an seinem Ort noch so richtig sein, was soll es aber hier bedeuten? Hier sollen ja nicht die verschiedenen Arten von Logos gegen einander gewogen, sondern die menschliche Vernunft soll als geistige Waffe des an Körperkraft hinter vielen Thieren zurückbleibenden Menschen gleichgestellt werden den Vertheidigungsmitteln auch der allerstärksten Thiere. Und ferner, wie reimt sich diese apodiktische Verherrlichung 'des Logos der inspirirten Weisheit' zu dem Schlussvers (131), welcher, alles Frühere zusammenfassend, nur von der Klugheit *(σοφίη)* redet, die der Bauer auf dem Felde, der Bürger auf dem Markt und der Matrose auf dem Schiffe besitzt. Mit diesen Alltagsdingen hat doch wohl die 'Inspiration' nichts zu schaffen. Welcher Unberufene hat sie also hier am unrechten Orte eingeschwärzt?

Die Antwort ist leicht gefunden. [2]) Ein byzantinischer Leser hat es gethan, welcher Austoss nahm eben an jener weltlichen Bedeutung von *λόγος*, die der Verfasser unseres Gedichts für seine Parallele festhalten musste. Der Sohn der orthodoxen Kirche aber, der über den 'dreimal heiligen Logos' so viel lehren und streiten hörte, wollte ihn nicht zum Gebrauch der Bauern und Matrosen entweiht sehen; ohne Rücksicht auf den Zusammenhang schrieb er seine dogmatische Verwahrung an den Rand, welche dann durch hergebrachte Abschreibersünde in den Text gelangte, und sich bis auf den heutigen Tag in allen gedruckten Ausgaben behauptet hat.

Aber zu noch gar manchen christlichen Interpolationen hat sich im Lauf der Zeit der eine oder der andere fromme Leser unseres Gedichts veranlasst gesehen, die, obgleich sie nicht wie jener Logosvers überall ungehinderte Aufnahme fanden, doch hier besprochen zu werden verdienen, weil das Geschlecht der Brunck, das sich durch dergleichen täuschen lässt, ja noch nicht ausgestorben ist, weil sie ferner sich zum Theil auf die interessantesten dogmatischen Schlagwörter beziehen, und weil sie endlich zu sicherer Verbesserung einiger bisher schlimm verderbter Verse Gelegenheit geben.

Gleich in einem der ersten Abschnitte, nachdem der Verfasser richterliche Gerechtigkeit in verschiedenen Geboten eingeschärft, schliesslich ermahnt hat, 'kein falsches Zeugniss gelten zu lassen, sondern das Gerechte zu erkennen (V. 12)', und wo er zu den Pflichten der Gerechtigkeit in

[1]) Kein Kundiger wird leugnen, dass das unklassische Compositum θεόπνευστος eben solche Dissonanz im Griechischen verursacht wie die gewählte Uebersetzung im Deutschen.

[2]) Herr *Ver Porten* hatte sie folgendermassen hervorgestammelt: *Illa certe correctio sententiae, quam legimus, λόγῳ rationi, V. 121 commemorato, opponitur ὁ τῆς θεοπνεύστου σοφίας λόγος, alii nisi Christiano tribui vix potest. Neque tamen propterea totum carmen homini Christiano ascribendum videtur.*

Handel und Wandel übergeht, dass (V. 14) 'der Kaufmann unter allen Umständen das richtige Maass messen müsse, dass es aber schön sei, noch etwas darüber als Zugabe zu messen [1])' — hier nun inmitten dieser juristischen und handelspolizeilichen Vorschriften ist der Vers zu lesen: *παρθενίην τηρεῖν, πίστιν δ' ἐπὶ πᾶσι φυλάσσειν.* Das kann nichts Anderes heissen als: 'Wahre die Jungfräulichkeit und Treu und Glauben hüte in alle Wege.' Wie, in aller Welt, ist die 'Wahrung der Jungfräulichkeit' hieher unter die Richter und Kaufleute verschlagen worden? und wie hat man sie bisher so nachsichtig hier dulden können, zumal da sie noch an einem andern Orte des Gedichts, und dort ganz am richtigen Platze, nämlich bei Gelegenheit der Kindererziehung (V. 215), erwähnt wird? Wenn es nur wenigstens möglich wäre, *παρθενίην* für ein Adjectiv auszugeben und mit *πίστιν* zu verbinden! Es wäre das noch immer kein ganz reiner Geschmack, von *παρθενίην τηρεῖν πίστιν*, von 'Bewahrung der Treue in jungfräulicher Keuschheit' zu reden, wo es sich um gewöhnliche kaufmännische Redlichkeit handelt; jedoch von einem späteren Versificator müsste man sich die Gespreiztheit einer solchen Phrase schon gefallen lassen. Allein es kann *παρθενίην* hier nimmermehr ein Adjectiv sein; die durch das Metrum geschützte Partikel *δ'* verbietet es; der ganze Bau der beiden Verstheile spricht dagegen; und es bleibt also die 'Jungfräulichkeit' als Substantiv in ihrem vollen Widersinn bestehen so lange bis *παρθενίην* durch ein sinngemässes Wort ersetzt ist.

Zum Glück lässt sich ein solches Wort herstellen mit Aenderung Eines Buchstabens und mit derjenigen Sicherheit das Richtige getroffen zu haben, welche in dergleichen Fällen aus dem blossen Gefühle entspringt. Nicht *παρθενίην*, sondern *παρθεσίην τηρεῖν* hat der Verfasser geschrieben, die dem Hexameter anbequemte Form von *παραθεσία*, welches so viel bedeutet wie *παρακαταθήκη*, jedes im Vertrauenswege bei Jemandem hinterlegte Gut, das lateinische *depositum* und das hebräische פִּקָּדוֹן, das die Septuaginta richtig durch *παραθήκη* (*Levit. V.* 21) und *παρακαταθήκη* (*Exod. XXII*, 8) wiedergeben. Unser Gedicht erlässt sonach mit *παρθεσίην τηρεῖν* [2]) eine Warnung vor Veruntreuung anvertrauten Gutes, welche den folgenden Sätzen über Redlichkeit im Messen und Wägen ganz gleichartig ist.

Je weniger nun diese Herstellung des ersten Verstheils, welche im Verlauf der Untersuchung noch von anderer Seite eine Bestätigung in völlig zwingender Weise erhalten wird, irgend einem Zweifel unterliegen kann, um desto klarer wird es auch, dass der zweite Verstheil *πίστιν δ' ἐπὶ*

---

[1]) Man sieht schwer ein, wie Bergk darauf verfallen konnte, das in den Handschriften deutlich vorliegende *μέτρα νέμειν τὰ δίκαια, καλὸν δ' ἐπίμετρον ἁπάντων* umzuwandeln in die weder an sich gut ausgedrückte, noch irgendwie an diesen Ort hinpassende Sentenz: *καλὸν δέ τι μέτρον ἁπάντων.* Die 'Krämerzugabe, *ἐπίμετρον*' wird durch den aufgewiesenen Zusammenhang unweigerlich verlangt. Aber das Schlusswort *ἁπάντων* ist allerdings matt. Ich glaube, es steckt *ἐπαντλεῖν* darin, und der ganze Vers lautete ursprünglich: *μέτρα νέμειν τὰ δίκαια, καλὸν δ' ἐπίμετρον ἐπαντλεῖν.* 'Hinzuschöpfen', sagt der Verfasser, weil er hier vom Messen des Flüssigen redet; im folgenden Vers (15) *σταθμὸν μὴ κρούειν* spricht er vom Wägen des Festen. — Dass der ganze Passus sich auf *Levit. XIX*, 36; *Deuteron. XXV*, 14 bezieht, sieht jeder Bibelleser.

[2]) Ein Epigramm des Dioskorides *Anth. Pal. VII*, 37 lässt einen Schauspieler oder Choragen auf Sophokles' Grabe sagen: *τύμβος ὅδ' ἔστ', ἄνθρωπε, Σοφοκλέους, ὃν παρὰ Μουσῶν ἱρὴν παρθεσίην, ἱερὸς ὤν* (nämlich dem Dionysos geweiht) *ἔλαχον.* Auch dort giebt die Handschrift sinnlos *παρθενίην*. Die jetzt im Text stehende Verbesserung rührt von Brunck her. — Dass *τηρεῖν παρακαταθήκην* die eigentlich griechische Verbindung ist, weiss jeder Kundige. Zum Ueberfluss stehe hier der Satz aus *Isocr. ad Demon. p.* 6. *Steph.* *μᾶλλον τήρει τὰς τῶν λόγων ἢ τὰς τῶν χρημάτων παρακαταθήκας.*

πᾶσι φυλάσσειν mit *πίστις* durchaus nur Treu und Glauben im menschlichen Verkehr meint, keineswegs aber 'den Glauben' im dogmatischen Verstande, weder im alt- noch im neutestamentlichen. Einem byzantinischen Leser jedoch, besonders nachdem er durch den alten Fehler *παρθενίην* an die Nonnenklöster erinnert worden, wollte es nimmer in den Sinn, dass *πίστις* auch noch etwas anderes bedeuten könne[1]) als den 'rechtfertigenden Glauben', den fruchtbaren Keim endloser theologischer Controverse; und sei es nun, dass ihm dieser Terminus *πίστις* nicht genug specifisch christlich, oder dass er ihm allzusehr paulinisch und augustinisch erschien, er wollte es nicht Wort haben, dass man 'den Glauben in alle Wege hüten solle'; die 'Liebe' schien ihm unzweideutiger; statt *πίστιν* schrieb er also *ἀγάπην δ' ἐπὶ πᾶσι φυλάσσειν*, was neckischer Weise gerade so gut in das Versmetrum als schlecht in den mercantilen Zusammenhang passt. Denn mit Liebespredigt ist noch nie etwas bei den Krämern ausgerichtet worden; gegen diese muss, selbst wer sonst überall mit der Macht des Wortes durchzudringen glaubt, doch, wo nicht zum Schwert, so wenigstens zu einer 'Geissel aus Stricken (*Joh. II,* 15)' greifen. Allein Brunck war im Stande, diese Schwierigkeiten zu verwinden; ihm ist die byzantinische *ἀγάπη*, obgleich sie sich nur in zwei der schlechteren Handschriften hat eindrängen können, nicht blos würdig in den Text gesetzt zu werden, sondern sie gilt ihm auch für einen Beweis, dass das ganze Gedicht von einem Christen herrühre. So weit man merken kann, ist auch nach Brunck Niemand auf die dargelegten inneren Gründe für die nichtdogmatische Bedeutung von *πίστις* und für die Lächerlichkeit von *ἀγάπη* aufmerksam geworden; und lediglich dem äussern Umstande, dass die besseren Handschriften und die Gesnerschen Zusätze zu Stobäus (*Floril. XI,* 5) *πίστιν* bewahrt haben, muss es verdankt werden, dass die Brunckschen *ἀγάπη* aus dem Text des phokylideischen Gedichts jetzt entfernt ist.

In dem Text einer andern Schrift jedoch, welche ebenfalls unsern Vers enthält, wird gerade die besonnene Kritik sowohl an dem offenbaren Fehler *παρθενίην* als an der nicht minder offenbaren Interpolation *ἀγάπην* festhalten müssen. Ich meine den Text der sibyllinischen Orakelsammlung.

In diesem Behälter nämlich, in welchen seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts vor Ch. fast ein Jahrtausend hindurch reiche Zuflüsse aus den fadesten Gewässern der Predigermoral wie aus den lebendigen Strömungen der individuellsten Völkergeschichte und Poesie zusammenrannen, ward auch ein beträchtlicher Theil des phokylideischen Gedichts, im Wesentlichen mit Bewahrung der Versfolge (V. 5—79 *incl.*), aufgenommen. Es mag diess nicht lange vor dem Abschluss der ganzen Sammlung geschehen sein; die ältere Klasse der sibyllinischen Handschriften kennt die Einschaltung noch nicht, und es ist längst bemerkt worden, dass bei Wegfall derselben ein recht guter Zusammenhang hervortritt zwischen *Sibyll. II,* 55 und 149[2]), den beiden Versen, welche jetzt durch das phokylideische Stück auseinander gehalten werden. Allein schon dem Suidas muss das Einschiebsel vorgelegen haben; wo er von dem phokylideischen Gedicht (*s. v.*

---

[1]) Unser Verfasser gebraucht das Wort noch einmal von Treue in der Freundschaft, V. 218: *στέργε φίλους ἄχρις θανάτου, πίστις γὰρ ἀμείνων.*

[2]) Ich citire nach der Ausgabe von Alexandre.

Φωκυλίδης) spricht, sagt er 'es sei aus den Sibyllinen gestohlen', eine Umkehrung des wahren Sachverhältnisses, die für Suidas' Zeit, wo man an das Uralter der Sibyllinen glaubte, eben so begreiflich als es jetzt überflüssig ist, sie zu widerlegen.

Jener sibyllinische Cento nun bietet in der Reihe der übrigen auch unsern Vers (*Sibyll. II*, 65) mit dem, wie sich nun ergiebt, recht alten Fehler *παρθενίην*, welchen Herausgeber der Sibyllinen nicht bessern dürfen, weil sie ja nicht ermitteln sollen, was der phokylideische Verfasser geschrieben, sondern hinnehmen müssen, was der sibyllinische Stoppler abgeschrieben hat. Und noch viel weniger darf die dort vorfindliche Interpolation *ἀγάπην* ausgestossen werden, da sie sehr wahrscheinlich ihren Ursprung gerade dem Sibyllisten verdankt [1]). Denn auch sonst hat dieser an der phokylideischen Ueberlieferung mancherlei geändert, in der unverkennbaren Absicht, sie seinem eignen, aus dem neuen Testament fliessenden, Lehrbegriff anzunähern [2]). Es sind diese sibyllinischen Redaktionskünste schon dadurch, dass sie überhaupt nöthig schienen, wohl geeignet, rückwärts auf die Stellung des phokylideischen Verfassers einiges Licht zu werfen, und desshalb sei auf die hauptsächlichsten, welche ausser der *ἀγάπη* vorkommen — sie bestehen in einer Auslassung und in zwei Zusätzen — hier kurz hingewiesen.

Während der Sibyllist sich sonst eher zu matten Vermehrungen als zu Kürzung des phokylideischen Versbestandes geneigt zeigt, fehlt bei ihm das oben (S. X) besprochene Stück, welches von dem Neid handelt, die Erwähnung der 'Uraniden' und 'Seeligen' enthält und sich auf sechs Verse (*Phocyl.* 70—75) beläuft. Der Sibyllist (*II*, 143, 144) giebt dafür zwei, selbstgemachte oder aus einem byzantinischen Versebuche entnommene, Zeilen, die freilich auch mit dem Neid beginnen, aber noch eine Fülle anderer böser Eigenschaften in ihren engen Raum zusammendrängen: *Μὴ φθονερός, μὴ ἄπιστος ἔσῃ, μὴ λοίδορος ἴσθι, Μηδὲ κακογνώμων, μὴ ψευδαπάτης ἀμέτρητος.* Man geht wohl nicht fehl, wenn man den Anlass zu diesem Verfahren eben in der Erwähnung der 'Uraniden' und 'Seeligen' sucht; dem spätern Gläubigen mussten diese Benennungen als lästerliche Paganismen erscheinen; und da der ganze Gedankengang der phokylideischen Ermahnung an denselben fortschreitet, so war mit blosser Ausmerzung der zwei anstössigen Wörter nicht zu helfen; das Stück in allen seinen Theilen musste weggelassen werden. — Noch viel bezeichnender aber als diese Auslassung ist der Zusatz von sechs Versen, welchen nach *Phocyl.* 30 der Sibyllist (*II*, 91—96) einfügt. Er beschliesst eine Reihe ethischer Gemeinplätze folgendermassen: *μηδὲ φρένας βλάπτειν οἴνῳ μηδ' ἄμετρα (sic) πίνειν. Αἷμα δὲ μὴ φαγέειν εἰδωλοθύτων δ' ἀπέχεσθαι.* Hier springt die Benutzung der Apostelgeschichte (*XV*, 29 *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος κτλ.*) eben so deutlich in die Augen wie der Weg, welcher die Gedanken des Sibyllisten dorthin führte.

---

[1]) Der phokylideische Vaticanus, welcher *ἀγάπην* am Rande hat, giebt auch allein im phokylideischen Text nach V. 30 einen Sibyllistenvers, den Bergk nicht erst hätte aufnehmen und dann in Klammern schliessen, sondern gar nicht aus dem Variantendunkel hervorziehen sollen.

[2]) Bernhardy (Gr. Litt. II, 361) hat sich durch den Umstand, dass einige Theile der Sibyllinensammlung, vorzüglich das fünfte Buch, jüdischen Ursprungs sind, zu dem falschen Schluss verleiten lassen: 'einen jüdischen Verfasser des phokylideischen Gedichts bezeuge die äussere Thatsache, dass 93 Verse in den Sibyllinen stehen.' Diejenige Partie der Sibyllinen, wo das phokylideische Stück eingeflickt wird, nämlich der Anfang des zweiten Buchs, ist augenscheinlich christlich. Man höre nur II, 45: *ἁγνὸς γὰρ Χριστὸς τούτοις τὰ δίκαια βραβεύσει Καὶ δοκίμους στέψει, αὐτὰρ θέμα μάρτυσι δώσει κτλ.*

Da er nämlich in dem einen Verse auf diätetische Mässigung im Trinken gerathen war, so fand er es schicklich, auch die zwei Speiseverbote, des Blutes und der Götzenopfer, anzuknüpfen, von deren 'Last (ἄχϑος)' selbst die Heidenchristen zu befreien das erste Apostelconcil zu Jerusalem sich nicht berechtigt hielt, und deren Beobachtung besonders in der morgenländischen Kirche bis in sehr späte Zeiten fortgedauert hat.[1]) Dies aber kümmerte den Sibyllisten dabei wenig — und konnte ihn auch nicht wohl kümmern, weil er gewiss von der wahren Absicht des phokylideischen Gedichts nichts erkannt hatte — dass die Einflechtung des Blutverbots gegen die, gleich darzulegenden, Prinzipien verstösst, welche der phokylideische Verfasser bei der Auswahl seines Stoffes befolgt, während andrerseits die blosse Nennung des Wortes '*εἴδωλον*, Götze' in dem Compositum *εἰδωλόϑυτον* eine formelle Rücksicht aus den Augen setzt, an welche der Phokylides sich streng gebunden hat. Der Sibyllist freilich hat sich desselben Wortes *εἴδωλον* auch noch an einer andern Stelle nicht enthalten können, in dem Zusatz nämlich, welchen er dem achten phokylideischen Vers *Πρῶτα ϑεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας* voraufschicken zu müssen glaubte, weil er die 'Ehre Gottes' nicht erwähnen mochte ohne der Götzen zu Unehren zu gedenken. Sein Zusatz (*Sibyll. II*, 59) lautet: *Μηδὲ μάτην εἴδωλα σέβου· τὸν δ' ἄφϑιτον αἰεὶ Πρῶτα ϑεὸν τίμα κτλ.*, wo die grammatische Verknüpfung zwar regelrecht ist, aber die stylistisch nun unerträgliche Stellung von *πρῶτα* allzu ungeschickt das Anhängsel verräth. Der phokylideische Verfasser hingegen lässt weder hier den Gegensatz zwischen Gott und Götzen laut werden, der ihm gewiss eben so gut wie dem Sibyllisten im Sinn und auf der Zunge gelegen hat, noch hat er sonst im ganzen Verlauf seines Gedichts auf die griechisch-römischen Gottheiten anders als in jenen vorsichtigen Anspielungen Bezug genommen, welche in dem ersten Abschnitt dieser Untersuchung erläutert wurden. Trotzdem hat er sich als entschiedener Monotheist erwiesen; ebensowenig kann seine, durch die Vergleichung der Sibyllinen nur um so klarer hervortretende, Unbekanntschaft mit der christlichen Lehre und dem neuen Testament bezweifelt werden; er muss also wohl ein Jude gewesen sein; als solcher hätte er doch aber das beste Recht und vollen Beruf gehabt, die 'Götzen' zu schelten. Und dennoch thut er es nicht.

III.

Zur Lösung dieses Räthsels muss die allgemeine Thatsache der Benutzung des alten Testaments näher begränzt werden durch Ermittlung der Grundsätze, welche den Phokylides bewogen haben, gerade diese alttestamentlichen Gebote auszulesen und so viele andere zu übergehen. Wahrscheinlich würde das längst geschehen und damit das eigentliche Wesen unseres Gedichts aufgeschlossen sein, wenn die Bearbeitung desselben, welche des Hugo Grotius Freund, der Rabbi Menasseh ben Israel[2]), unternommen hatte, wäre vollendet und zum Druck befördert worden. Diejenigen namhafteren Gelehrten jedoch, welche später den jüdischen Ursprung des Ge-

[1]) Grotius zu *act. ap. XV*, 20 giebt die Nachweisungen und hätte nichts dawider, wenn die Kirche das Blutverbot *apostolorum et antiquitatis reverentia in usum revocare velit.*

[2]) Vorrede zu *Conciliador Vol. II*, wo er seine Werke aufzählt: *Escrevi despues notas en Phocilides Poeta Griego, que agora se imprime;* sie sind nicht erschienen.

dichts behauptet haben, nämlich der Paradoxenjäger Isaak Vossius und der besonnene Bleek [1]), haben eben nur gelegentlich in möglichst kurzen Worten behauptet, sich aber nicht eingelassen auf eine ins Einzelne gehende Confrontirung des Pentateuchs, die gewiss den Kern von Rabbi Menasseh's Arbeit gebildet hat. Das Ergebniss einer solchen Vergleichung kann, unbeschadet der Sicherheit und zu beträchtlicher Abkürzung des Beweisverfahrens, hier gleich an die Spitze treten:

Aufgenommen hat der Phokylides solcherlei Gesetze des Pentateuchs, welche in Beziehung steben zu der Moral des Privatlebens oder des öffentlichen nach seinen nicht die jüdische Nationalität berührenden Seiten, also Gesetze derjenigen Gattung, welche die jüdischen Gelehrten Verstandes-Gesetze (משפטים, מצות שכליות *δικαιώματα*) zu nennen pflegen, weil ihre Zweckmässigkeit auch dem Verstande einleuchtet. Zu diesen hat er noch einige wenige an das Rituelle streifende Gebote gefügt, denen leicht eine moralische Bedeutung untergelegt werden kann und die nicht allzu schroff von den Sitten der nichtjüdischen Völker abweichen.

Ausgeschlossen dagegen hat er Alles, was mit dem Sonderwesen der jüdischen Nationalität zusammenhängt; ferner alles Rituelle, das sich nicht mit dem Verstande abfindet, also die sogenannten Gehorsams-Gesetze (חקים, מצות שמעיה *ἐντολαί*); endlich hat er von den vielen den Götzendienst verpönenden Gesetzen des Pentateuchs kein einziges in ausdrücklichen Worten aufzunehmen für gut befunden, sondern sich begnügt, seine Morallehre in einem, nun auch überall durchklingenden, monotheistischen Ton vorzutragen.

Die zur Bewährung dieser Sätze unumgängliche Durchmusterung des ganzen Gedichts wird bei den meisten moralischen Geboten durch kurze Angabe der betreffenden Stellen des alten Testaments ihrem Zwecke genügen; etwas längeres Verweilen werden die dem Rituellen sich nähernden Vorschriften erfordern; die Mühe dieser Quellennachweisung aber wird sich auch noch dadurch belohnen, dass nun für viele Abschnitte, welche von den bisherigen Bearbeitern als planlos zusammengewürfelt sind behandelt und misshandelt worden, entweder die innere Einheit gleichartiger Bestandtheile hervortreten oder ein äusserer Anlass zur Zusammenordnung sich darbieten wird in der Reihenfolge, welche die alttestamentlichen Quellen dem Verfasser an die Hand gaben.

Das Gedicht beginnt mit einer Auswahl aus dem Dekalog (V. 3—7); sie enthält das Verbot des Ehebruchs und der Unzucht (V. 3), des Mordes (V. 4), des Diebstahls (V. 5), des Gelüstens nach fremdem Gut (V. 6), des falschen Zeugnisses [2]) (V. 7). Dass diese fünf zu den Verstandes-Geboten gehören, die Auswahl also in dem, was sie giebt, den aufgestellten Prinzipien nach-

[1]) *Is. Vossius, de oraculis Sibyllinis, ed. Lond.* 1685 p. 237: *Idem* (nämlich das Unreine nicht unverhüllt im Sonnenlicht liegen zu lassen) *prorsus habet vetustissimus scriptor Iudaeus, cuius gnomae sub Phocylidis nomine leguntur.* Er meint *Phocyl. V.* 100. — Bleek, über die Sibyllinen, in Schleiermach. theol. Zeitschr. I, 185: 'es folgen jetzt (im zweiten sibyllinischen Buch) 93 Verse, die fast wörtlich aus dem *Νουθετικον* des Pseudo-Phokylides, dessen erster Verfasser mir ein alexandrinischer Jude zu sein scheint, herübergenommen sind.'

[2]) Bernhardy (Gr. Litt. II, 361) nennt die 'fünf Verse des Prooemiums ungehörig', gewiss nur deshalb, weil ihm die Zusammenstellung so verschiedener und so specieller Dinge besonders für den Anfang des Gedichts nicht zu passen schien. Die Beziehung auf den Dekalog lässt alles Auffallende verschwinden.

kommt, ist eben so klar, wie nur durch jene Prinzipien die Weglassung der Sabbatfeier und des Götzenverbots begreiflich wird. Die zwei dekalogischen Gebote jedoch, welche den Eid und die Elternverehrung betreffen und die gewiss im vollsten Sinne ebenfalls für Verstandes-Gebote gelten müssen, sind nicht überhaupt weggelassen, sondern nur für den folgenden Abschnitt (V. 8—41) verspart worden, und auch diess geschah nicht ohne einen bestimmt nachweisbaren äusseren Anlass. — Nach der Ausbeutung des Dekalogs hat sich nämlich der Verfasser zu jenem Theil des Leviticus gewendet, welcher in neuen wie in alten Zeiten mit Recht für das Gegenstück des Dekalogs angesehen wird, ich meine das 19. Capitel. Eben in der Verehrung der Eltern nächst Gott, welche an diesen beiden hervorragenden Orten des Pentateuchs geboten wird, ist die Verbindung zwischen ihnen am deutlichsten bezeichnet. Es bildet daher dieses Gebot den Anfang des phokylideischen Abschnitts (V. 8), wie es auch im Leviticus XIX, 3 gleich voransteht. — Alsdann folgen Vorschriften über richterliche Gerechtigkeit (V. 9—12), entlehnt aus Leviticus XIX, 15. — Und darauf erscheint der oben (S. XVII) besprochene Vers (13), in welchem, wie der Leser sich erinnert, statt der bisherigen 'Bewahrung der Jungfräulichkeit (*παρθενίην*)' die treue Verwahrung deponirten Gutes (*παρθεσίην*) schon aus inneren Gründen entdeckt werden konnte. Diese inneren Gründe erhalten nun hier, wo sich das 19. Leviticus-Capitel als Fundgrube und Leitfaden des phokylideischen Abschnitts erweist, eine für den Kritiker nur um so zwingendere Bestätigung, je äusserlicherer Art sie ist. Von 'Jungfräulichkeit' ist im Leviticus nichts zu lesen; wohl aber heisst es dort XIX, 11: 'Ihr sollt Einer dem Andern nichts ableugnen und euch nicht belügen', und der Phokylides hat nun, dem hebräischen Sprachgebrauch wie der jüdischen Tradition gemäss, das Ableugnen vorzüglich auf Ableugnen eines Depositums bezogen. — Ebenfalls nach Anleitung von Leviticus XIX, 35, 36 wird falsches Maass und Gewicht verboten in den schon oben (S. XVII) besprochenen Versen (14, 15). — Und in diesen Zusammenhang richterlicher und kaufmännischer Dinge, in welchen ja Eid und Meineid so recht heimisch sind, werden nun auch (V. 16, 17) die vom Dekalog her rückständigen Bestimmungen über das Schwören verwebt, wiederum nach Anleitung von Leviticus XIX, 12, wo sie wiederholt berührt sind; und mit dem Zusatz 'den Meineidigen hasst Gott (*ψεύδορκον στυγέει θεός κτλ.* V. 17)' umschreibt der Phokylides wohl nur die Worte 'Ich bin der Herr' im Leviticusverse, welche er demnach richtig als strafandrohende Sanctionsformel aufgefasst hätte. — Für den nächsten Vers (18): *σπέρματα μὴ κλέπτειν, ἐπαράσιμος ὅστις ἕληται* will sich kein Anhalt im Leviticus darbieten, aber auch hiervon abgesehen lässt sich mit den Worten, wie sie überliefert sind, kein passender Sinn verbinden. Man begreift schwer, weshalb gerade die 'Entwendung von Sämereien' vor andern Arten von Diebstahl ausgezeichnet wird, und noch weniger begreiflich ist es, weshalb bei solchem, doch ziemlich einfachen, Vergehen das einfache Verbot nicht ausreichen soll, sondern der Uebertreter noch ver-

---

[1]) Die bisherige, sachlich und metrisch unmögliche, Schreibung von V. 16 *μηδ' ἐπιορκήσῃς μήτ' ἀγνὼς μήτε ἑκοντί* ist zu bessern in *μήτ' εἰκαῖος*. Vgl. *Exod.* XX, 7 *οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ Θεοῦ σου εἰς εἰκῆ*, nach der alexandrinischen Lesart. Sonach bezeichnet der Phokylides die hauptsächlichen Arten des unerlaubten Schwörens: erstlich das Schwören ohne sichere Kenntniss von dem Beschworenen (*ἀγνώς*); dann den eitlen Schwur (*εἰκαῖος*) über einen notorischen, keiner Betheuerung bedürftigen Punkt, z. B. nach dem rabbinischen Exempel, den Schwur, dass eine Marmorsäule eine Marmorsäule sei; endlich den bewusst lügnerischen Schwur (*ψεύδορκον*).

flucht werden musste, wie im Schlusstheil des Verses geschieht. Es darf daher vermuthet werden, dass der Verfasser *τέρματα μὴ κλέπτειν* geschrieben und das heimliche Verrücken oder Entfernen der Marksteine gemeint habe, ein Verbrechen, das allerdings durch die Verwirrung des allgemeinen Besitzstandes, welche es anrichtet, eben so fluchwürdig, als der Verpönung mittels abschreckenden Fluches wohl bedürftig ist, weil es so leicht und so still vollführt werden kann. In der That setzt es auch das Deuteronomium (XXVII, 17 *ἐπικατάρατος ὁ μετατιθεὶς ὅρια τοῦ πλησίον*) unter die auf der Versammlung am Ebal und Garizim zu verfluchenden Missethaten; und von daher hat es also der Phokylides seinen Vorschriften über Mein und Dein eingeschaltet, die sonst vornehmlich aus dem Leviticus-Capitel geschöpft sind. — Dorthin führt denn auch gleich wieder V. 19 zurück, der nach Leviticus XIX, 13 jeden Aufschub in Auszahlung des Taglohns verbietet. — Eben der Leviticus leitet zu richtigem Lesen und Verstehen des bisher unklaren Verses (20): *γλώσσῃ νοῦν ἐχέμεν· κρυπτὸν λόγον ἐν φρεσὶν ἴσχειν.* Gottfried Hermann glaubte ihn aufzuhellen, indem er die sprichwörtliche Redensart, welche in Aeschylos' Agamemnon (V. 36) der Wächter gebraucht, hier anbrachte und *γλώσσῃ βοῦν ἔχεμεν* schrieb: 'Habe einen Ochsen auf der Zunge' d. h. schweige. Dadurch entsteht nun aber eine in Tautologie verfallende Gleichheit des ersten und zweiten Verstheils; ferner stimmt jenes dem derben althellenischen Volkswitz entsprossene Sprichwort keineswegs zu dem gehaltenen Ton unseres Mahngedichts; und endlich wird durch solche Aenderung die eigentliche Schwierigkeit des Verses nicht gehoben, ja nicht einmal berührt. Denn diese besteht vorzüglich darin, dass die allgemeine Klugheitsregel, 'das Wort in der Brust zu bergen' theils nicht concret genug ist, um in die hiesige, sonst von lauter recht substantiellen Vorschriften erfüllte Umgebung zu passen, theils in so uneingeschränkter Fassung hart anstösst gegen die oben (S. XII) besprochene Ermahnung zur Offenheit, welche der Phokylides V. 48—50 mit so eindringlicher Schärfe erlässt. Dagegen ist der Einklang mit dieser späteren Ermahnung hergestellt, wenn, unter Belassung des ersten Verstheiles in seiner überlieferten Form, der zweite mit leichten Aenderungen so umgeschrieben wird: *κρύπτων λόγον ἐν φρεσὶν ἴψῃ*, wo dann der ganze Vers diess besagt: 'Habe deine Sinnesmeinung auf der Zunge; hältst du das Wort in der Brust versteckt, so schadest du nur', eine freilich auf den ersten Blick auch nicht sehr concrete Anweisung, von welcher jedoch jetzt, nachdem die durchgehende Beziehung auf das Leviticus-Capitel sich bewährt hat, wohl behauptet werden darf, dass der Phokylides hiermit das Gebot in Leviticus XIX, 17 hat ausdrücken wollen: 'Hasse deinen Bruder nicht in deinem Herzen, offene Vorwürfe mache deinem Nächsten, und trage ihm die Schuld nicht nach'. — Nicht minder lässt sich für den nächsten, ebenso allgemein klingenden Vers (21), dessen Sinn, trotz der schadhaften Ueberlieferung,[1]) unzweifelhaft ist: 'Thue selbst nicht Unrecht, lass aber auch nicht zu, dass Andere es thun,' ein bestimmter Anlass nachweisen in Leviticus XIX, 16 (*οὐκ ἐπιστήσῃ ἐφ' αἵματι τοῦ πλησίον σου*): 'Du sollst nicht müssig stehen bei

---

[1]) Die Vulgata lautet: *μήτ' ἀδικεῖν ἐθέλοις, μήτ' οὖν ἀδικοῦντα ἐάσῃς.* Wesentliche Varianten sind nicht vorhanden. Bergk hat, um wenigstens den Hiatus wegzuschaffen, *ἀδικεῦντας* in den Text gesetzt und sagt in der Note: *Melius sane scripsisset, μήτ' ἀδικεῖν ἐθέλῃς αὐτὸς μήτ' ἄλλον ἐάσῃς.* Anderes zu erdenken verlohnt nicht die Mühe, da Sicheres zu finden die Natur des Verderbnisses schwerlich gestattet. Wahrscheinlich hat nämlich das zum zweiten Verstheil glossematisch wiederholte *ἀδικεῖν* das nöthige *ἄλλον* und noch ein anderes Wort verdrängt.

deines Nächsten Blut', welches Gesetz nach der traditionell jüdischen Auffassung [1]) den unbetheiligten Zuschauer eines Verbrechens oder eines Unrechts zur Rettung des Angegriffenen und zum Schutz des Beeinträchtigten verpflichtet, sei es durch handgreifliche Hilfeleistung oder durch Zeugenhilfe vor Gericht. — Weiter wird dann durch die im Leviticus-Capitel (XIX, 9, 10) gegebenen Gebote über Zurücklassung der Feldenden und Nachlese für die Armen der Phokylides darauf geführt, die Pflicht des Almosens in ausführlicher Rede (V. 22—30) ans Herz zu legen, unter Benutzung einiger der vielen an anderen Orten des Pentateuchs vorfindlichen ähnlichen Bestimmungen [2]). — Ebenso reiht er an das Gebot des Leviticus XIX, 14, den Blinden den Weg nicht zu erschweren (*Phocyl.* V. 24 *τυφλὸν ὁδήγει*), die Aufforderung, dem Obdachlosen Unterkunft zu geben (*Phocyl.* V. 24 *ἄστεγον εἰς οἶκον δέξαι*), wörtlich nach Jesaias (LVIII, 7 *πτωχοὺς ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*); und ohne dass im alten Testament hierzu ein bestimmter Anlass vorliegt, hebt er für das öffentliche Mitleiden eine einzelne Klasse von Unglücklichen heraus, die Schiffbrüchigen (V. 25 *ναυηγοὺς οἰκτειρον*), deren Anzahl bei der geringen Ausbildung der Schifffahrt im Alterthum ungleich grösser und deren Lage zunächst durch den Mangel einer geordneten Strandpolizei, dann aber auch durch den Mangel eines geordneten Armenwesens unter den klassischen so gut wie den nichtklassischen Völkern bei Weitem elender war als zu unsern Zeiten. — Die ganze Ansprache über Mildthätigkeit beschliesst (V. 30) der Rath, 'das Leben als ein gesellschaftliches und in allen Stücken einträchtiges zu führen'; und dieser allgemeine Satz wird dann (V. 31—41) nach drei Richtungen auf hervorstechende Lebensverhältnisse angewendet. — Zuerst auf das Recht des Waffengebrauchs (V. 31—34): Nicht zum Mord, nur zur Abwehr [3]) soll das Schwert umgegürtet werden; glücklich wer den Gebrauch desselben, den erlaubten wie den unerlaubten, ganz unterlassen kann; denn auch des Feindes Blut besudelt die tödtende Hand. — Zweitens (V. 35—38) werden Feldnachbaren, die sich ja so leicht entzweien und schaden können, zur Eintracht ermahnt, dass sie des Nachbars Frucht auf dem Halme in keiner Weise beschädigen (= *Exod. XXII*, 5; *Deuteron. XXIII*, 26) und keine Uebergriffe über den gegenseitigen Feldrain sich erlauben sollen (= *Deuteron. XIX*, 14). — Endlich führen die Beziehungen zwischen Zugewanderten und Einheimischen, der fruchtbarste Boden aller bürgerlichen Zwietracht im Alterthum, wieder zurück zu dem Leviticus-Capitel, der bisherigen Hauptquelle des Verfassers, und er schaltet hier mit den biblischen Worten in einer Weise, die den Einfluss der oben (S. XXI) aufgestellten Prinzipien recht augenfällig macht. Im Leviticus nämlich heisst es (XIX, 33): 'Wenn ein Fremdling sich unter euch ansiedelt, so sollt Ihr ihn nicht placken. Wie ein Einheimischer aus eurer Mitte soll Euch der Fremde gelten, der bei euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr wart auch Fremde in Egyptenland'. Den sachlichen Inhalt dieser mosaischen Vorschrift, vollständige

---

[1]) ספרא. מניין שאם יודע לו עדות שאינו רשאי לשתוק עליה שנ׳ לא תעמיד על דם רעך

[2]) *Phocyl.* V. 26 = *Levit. XXV*, 35; *Phocyl.* V. 28, 29 = *Deuter. XV*, 11, 14.

[3]) V. 31: *Τὸ ξίφος ἀμφιβαλοῦ μὴ πρὸς φόνον ἀλλ' ἐς ἄμυναν.* In den guten Mutinensis hat sich durch Correctur die gewiss christianisirende Interpolation *ἐπ' ἄγαλμα* eingeschlichen. Der fromme Urheber derselben konnte sich eher befreunden mit einer Empfehlung des Stutzerdegens — denn darauf würde doch *ἐπ' ἄγαλμα* hinauslaufen — als mit einem Verstoss gegen den Spruch: wer das Schwert zieht, wird durch das Schwert umkommen.

politische Gleichheit zwischen Alt- und Neubürgern, und zum Theil auch ihren wörtlichen Ausdruck nimmt nun der Phokylides unverändert herüber; er sagt (V. 39): 'Gleichgeehrt (*ὁμότιμοι*) seien die Zuzügler unter den Bürgern'; die Begründung aus der jüdischen Volksgeschichte aber, wie sie Moses mit der Hinweisung auf Aegypten gab, verallgemeinert er zu folgender das ganze Menschengeschlecht einschliessenden Moral (V. 40, 41): 'Denn wir Alle haben unstätes Leben in der Fremde [1]) zu befahren. Nicht bietet Heimathland den Menschen einen festen Boden'. Wie nun diese Umdeutung zeigt, mit welchem Bedacht unser Verfasser allem jüdisch Nationalen aus dem Wege geht, so müssen auch hier, wo seine Benutzung des Leviticus-Capitels ihr Ende findet, die Auslassungen angemerkt werden, zu welchen er durch den Plan seiner Arbeit geführt ward. Abermals hat er, wie beim Dekalog, die Sabbathfeier unerwähnt gelassen, obgleich das Leviticus-Capitel sie zweimal (XIX, 3, 30) einschärft; ebenso schweigt er gänzlich von den Opfergesetzen (*Levit. XIX,* 4—9); und während gerade dieses Leviticus-Capitel mit besonders kräftigem und wiederholtem Nachdruck den Götzendienst in seiner Wurzel und seinen Verzweigungen verfolgt (XIX, 4, 27, 28, 31), hat der Phokylides von all diesen directen Verpönungen keine einzige sich angeeignet, sondern nur den entsprechenden Abschnitt seines Gedichts eröffnet mit der freilich gewichtigen aber doch immer indirecten Warnung 'Gott die Ehre zu geben (V. 8)'. — Auf die bisher überblickte Reihe specieller alttestamentlicher Gebote folgt nun, ohne überleitende Wendung, eine Spruchsammlung allgemein ethischer Art (V. 42—82), geordnet nach den Haupttugenden, wie sie in den Philosophenschulen benannt und behandelt zu werden pflegten. [2]) Die für Gesinnung und Absicht des Verfassers bedeutsamen Theile sind bereits oben (S. IX ff.) besprochen; und wir können uns hier gleich zu V. 83 ff. wenden, wo die Spuren des alten Testaments wieder tiefer und dichter eingedrückt sind. Denn es ist unverkennbar, dass V. 83 'Sei nie ein harter Gläubiger dem armen Manne' nur wiedergiebt, was im Exodus XXII, 24 gesagt ist: 'Wenn du unter meinem Volke dem Armen, deinem Nächsten, Geld leihst, so benimm dich gegen ihn nicht als Gläubiger'; und hieran wird dann folgendes Gebot gereiht (V. 84): 'Niemand nehme die Nest-

---

[1]) Dass *πάντες γὰρ ξενίης πειρώμεθα τῆς πολυπλάγκτου*, und nicht das gangbare *πενίης*, das Richtige sei, lehrt der Zusammenhang wie das Beiwort *πολυπλάγκτου* und bezeugen auch die Sibyllinen. — Man muss sich wundern, dass einem in der Bibel so bewanderten Manne wie J. A. Fabricius die angeführte Stelle des Leviticus entfallen und er nun für seine Ansicht, der Phokylides sei ein Heide gewesen, folgenden Beweis beibringen konnte (*Biblioth. Graec. I,* 721 *Harl.*): *Non facile mihi persuaserim a Judaeo scriptum ἔστωσαν ὁμότιμοι ἐπήλυδες ἐν πολιήταις.* Ein altklassischer Grundsatz ist es doch sicherlich nicht, weder dass *ἀστοί* und *ξένοι*, noch dass *cives Romani* und *Latini* gleichberechtigt seien. — Richtig erkannt ist die Beziehung auf den Leviticus von Ulrich Andreas Rohde *de veterum poetarum sapientia gnomica, Havniae* 1800, 8. Ein Abschnitt dieses in Deutschland wenig verbreiteten Buches beschäftigt sich mit dem Phokylides (p. 300—311), und p. 301 versucht der Verfasser alttestamentliche Parallelen tabellarisch zu verzeichnen. Er hat jedoch viel zu oft an die gnomischen und viel zu selten an die legislatorischen Bücher des alten Testaments sich erinnert. Als Probe seiner Wortkritik mag dienen, dass er V. 139, den im Wesentlichen schon Scaliger erledigt hatte, so übersetzt: *Ne cibum capias ad mensuram iumenti mortalis,* und diese, das Menschengeschlecht vom Todesstachel befreiende, Uebersetzung dann parallelisirt mit Sirach XXXI, 19: 'Iss wie ein Mensch was dir vorgesetzt ist.' Seine gutmüthige Sachkritik aber charakterisirt sich hinlänglich durch seine Neigung, den Phokylides für einen Christen zu halten, hauptsächlich damit die '*fraus*', unter einem altklassischen Namen sich versteckt zu haben, nicht einem Juden aufgebürdet und so *nova iniuria in gentis miseriam* (p. 308) gehäuft werde.

[2]) Auch hier freilich fehlt es nicht an einzelnen Reminiscenzen aus dem alten Testamente; z. B. sind V. 53, 54 aus *Jerem. IX,* 23 und *Sirach. I,* 8 entnommen.

vögel alle zugleich aus; die Mutter sollst du vorher fortlassen [1]), die Jungen magst du dann für dich zurückbehalten', dessen Uebereinstimmung mit Deuteronomium XXII, 6 eine fast wörtliche ist. Aehnliches findet sich bei den klassischen Völkern weder als formulirtes Gesetz noch als stehende Sitte; und es tritt also hier zum ersten Mal der Fall ein, dass der Phokylides Satzungen aufnimmt, welche den eigenthümlich jüdischen Stempel tragen. Freilich durfte er hoffen, dass gerade diese Satzung auch den Nichtjuden anmuthen oder doch wenigstens nicht abstossen werde, da sie als Zeugniss von zartem Mitgefühl für das Thier erscheinen und die Beobachtung derselben nur geringe Ungelegenheit verursachen kann. Ein weitergehendes mosaisches Verbot hingegen, 'von Rind und Schaaf nicht Mutter und Junges an demselben Tage zu schlachten' (*Levitic.* 22, 28), das doch leicht unter den gleichen Gesichtspunct der auch dem Thier gegönnten Milde konnte gebracht werden, hat der Phokylides dennoch nicht für seine Zwecke brauchbar gefunden, eben weil es bei seinem vielfältigeren Eingreifen in die Verkehrsverhältnisse nicht so sicher wie das nur Vögel betreffende Gegenstück auf willige Annahme rechnen durfte. Und so bietet denn gleich das erste Beispiel eines rituell gefärbten Gebots einen vollständigen Beleg zu den Grundsätzen, welche als die leitenden für dieses Gebiet sowohl hinsichtlich der Aufnahme als des Uebergehens oben (S. XXI) bezeichnet sind. — Von V. 86—131 erstreckt sich dann wieder eine Reihe meistens schon (oben S. VI ff.) besprochener, ethischer Ermahnungen, deren jede einzelne in ihrem besonderen Umkreise wohl zusammenschliesst [2]), aber entweder gar nicht oder nur sehr lose mit den benachbarten Gliedern der Reihe verknüpft ist. — Erst bei V. 132 macht sich abermals der Einfluss von gesetzgebenden Stücken des Pentateuchs bemerklich und liegt zugleich ein neues Beispiel vor von dem behutsamen Ausbiegen unseres Verfas-

---

[1]) Ich lese *μητέρα δ ἐκπρολίπῃς συνέχῃς σαυτῷ δὲ νεοσσούς* statt *ἵν' ἔχῃς* aller Handschriften und *αὐτοὺς δὲ νεοσσούς* des Vaticanus. Die Vulgata *πάλι τῆςδε νεοσσούς*, mit welcher die übrigen Handschriften übereinkommen, ist wohl nur das leicht entstellte Glossem *καλιῆς*, welches zu *ἐκπρολίπῃς* aus dem vorhergehenden Verse wiederholt war.

[2]) V. 87 *μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσῃς*, welchen Bergk aus einer nicht näher bekannten Bruckschen und einer zu den schlechteren gehörenden Wiener Handschrift aufgenommen hat, unterbricht diesen innern Zusammenhang, der sonst V. 86—90 folgendermaassen verbindet: 'Man solle keine ungebildeten Richter bestellen, denn nur der Weise vermöge die Weisheit des Gesetzes zu beurtheilen.' Der Umstand, den Bergk seltsamer Weise zu Gunsten der Echtheit des Verses anführt, dass es nämlich ein vielcitirter klassischer Denkspruch sei, konnte nur um so eher einen Leser darauf bringen, dieses oft gehörte griechische *audiatur et altera pars* hier, wo von Richtern die Rede ist, an den Rand zu schreiben. — In Anschluss an die oben S. VI ff. besprochenen Verse 97—108 über Trauer, Seciren, Auferstehen giebt V. 109—115 eine Beschreibung des Todtenreichs unter Beibehaltung des heidnischen Namens *Ἀΐδης*, dessen mythologische Bedeutung schon in der klassisch griechischen Sprache sich verflüchtigt hatte, und den daher auch die Septuaginta nicht vermieden. Diese kurze Nekyia, welche den schönen Spruch (V. 112) enthält 'Leichen sind sie Alle in gleicher Weise, über die Seelen aber ist Gott König', wird von echt biblischem Geiste getragen. Keine Spur weder von homerischen noch von dante'schen Marterkammern; bloss die Gleichheit Aller vor dem Tode und das Verschwinden jedes irdischen Unterschiedes wird hervorgehoben, nach dem Vorbild von Hiob III, 17—20. — Die aus der ersten Wiener Handschrift neu hinzukommenden Verse 116, 117 sind nicht, mit Bergk, dem Abschnitt über den Tod als Epilog anzureihen; da würden sie sehr matt nachschleppen; sondern sie bilden die Einleitung zu dem folgenden Abschnitt über Mässigung in Freud und Leid. Bergk ward irre geführt durch den Fehler in V. 117 *ἄσκοπός ἐστι βροτῶν θάνατος, τὸ δὲ μέλλον ἄδηλον*, welcher in *κάματος* zu bessern ist. Man braucht bloss zu übersetzen, um die Richtigkeit sowohl dieser Correctur als der angegebenen Verbindung zu beweisen: 'Niemand weiss, was Morgen und was die nächste Stunde bringt. Mit unsicherm Ziel mühen sich die Sterblichen; dunkel ist die Zukunft. Lass also vom Schlimmen dich nicht niederdrücken, und nicht zu hoch jauchze auf in der Freude. Oft im Leben kam dem Zuversichtlichen ungeahnter Jammer, und gleich plötzlich kam den Bedrückten Lösung vom Uebel'.

sers überall, wo er mit dem Götzendienst zusammenstösst. Für diese Kernsünde gegen den Geist des Judenthums wird nämlich die allgemeine gesellschaftliche Pflicht, zur Bestrafung des Verbrechens mitzuwirken, noch besonders mit ganz unerbittlicher, keinerlei Ausnahme gestattender Schärfe ausgesprochen in Deuteronomium XIII, 7: 'Will dich dein leiblicher Bruder, dein Sohn, deine Tochter, dein liebes Weib, dein Busenfreund zum Götzendienst verleiten, so sollst du kein Auge zudrücken, den Verführer nicht schonen, die Sache nicht zudecken.' Diess giebt nun der Phokylides so wieder (V. 132, 133): 'Gottlos ist es, den frevelnden Mann vor Ueberführung zu schützen. Offenbaren[1]) soll man den Uebelthäter und abwehren.' Man sieht, er lässt es weder an nachdrücklicher Fassung der Vorschrift noch an Strenge in der Bezeichnung des Sünders ermangeln, der mit einem der stärksten im Griechischen vorhandenen Ausdrücke *ἀτάσθαλος ἀνήρ* genannt wird; und nicht minder hat er in V. 134 'Denn oft sterben zugleich mit den Bösen die, welche ihnen nahe und zur Seite sind' das Motiv gefährlicher Ansteckung benutzt, das bei der Gattung von Frevel, gegen welche das mosaische Gesetz sich richtet, auch die rücksichtsloseste Strenge rechtfertigt. Aber von diesem Frevel selbst, welchen der Pentateuch dem Verführer so in den Mund legt: 'Komm, lass uns fremden Göttern dienen', und dann erklärend ausdehnt auf 'alle Götter der umwohnenden Völker, fernen wie nahen, von einem Ende der Erde zum andern' — hiervon hat der Phokylides nicht die leiseste Andeutung zu geben gewagt; auch bei diesem, das Verhüllen verbietenden, Gesetz ist er seinem Vertuschungsgrundsatz treu geblieben und hat es von dem jüdisch religiösen Boden hinweg in das Gebiet der allgemeinen Criminaljustiz gezogen. — Nachdem er hierzu sich verstanden, konnte er ihm nun auch das eigentliche Hehlen im niedrig civilrechtlichen Sinne des Wortes anreihen, wie er V. 135, 136 thut. — Hierauf folgt dann, nach einer kurzen ethischen Ermahnung über den Werth besonnenen Eintheilens und richtigen Bemessens des Anfanges und Endes[2]), jenes schon oben (S. IV) berührte Gebot, auch dem Feinde beim Aufrichten seines Lastthieres behülflich zu sein, nach Exodus XXIII, 5 und Deuteronomium XXII, 4. — Aus demselben Capitel des Deuteronomiums ist auch die in V. 141, 142 gegebene, der vorhergehenden gleichartige, Vorschrift entlehnt. Diese Gleichartigkeit wird man freilich nicht erkennen können in der Bergk'schen Lesung von V. 141, welche aus der sehr abweichenden Ueberlieferung Folgendes gewinnt: *πλαζόμενον δὲ βροτὸν καὶ ἀλήμονα μή ποτ' ἐλέγξῃς*. Wählt man hier für *ἐλέγχειν* noch so willig die in den Zusammenhang am leichtesten sich fügende Bedeutung, so können doch diese griechischen Worte nur heissen: 'Dem umher-

[1]) *Οὐχ ὅσιον κρύπτειν τὸν ἀτάσθαλον ἄνδρ' ἀνέλεγκτον 'Αλλὰ χρὴ κακόεργον ἀποτροπάασθαι ἀνάγκῃ* lautet die Vulgata. Aber das letzte Wort *ἀνάγκῃ* ist neben *χρὴ* sehr entbehrlich und an dieser Versstelle, wo ein so schweres Gewicht darauf fällt, fast nicht zu ertragen. Ich ändere es in *ἐναργῆ*, was einen passenden Gegensatz zu *ἀνέλεγκτον* giebt. — Bergks Vorschlag, *ἀποτρωπᾶσθαι* statt *ἀποτροπάασθαι*, setze ich in den Text.

[2]) Diese Ermahnung besteht aus V. 137, wo *μοίρας* zu schreiben ist, 138, 143, 144, und schreitet so fort: 'In allen Dingen sich auf richtiges Eintheilen. Spare zu Anfang, damit du am Ende nicht darbest. Gleich im Anfang schlage das Uebel danieder und heile das Geschwür. 'Von kleinem Funken entzündet sich der unermessliche Wald'. — Von V. 138 bis 151 ist in den Handschriften und Ausgaben die Versfolge arg verwirrt Einen Hauptpunct, dass nämlich V. 147 nach 139 gehöre, hatte schon Scaliger erledigt, aber kein Herausgeber hat von seiner Verbesserung Gebrauch gemacht. Die richtige Aufeinanderfolge des ganzen Stückes braucht für denkende Leser nur angegeben und nicht erst bewiesen zu werden: 137, 138, 143, 144, 140—142, 145, 139, 147—151, 146, 152.

irrenden und schweifenden Manne rücke aber nie sein Unglück vor', nehmen sich also recht seltsam aus in ihrer durch die Partikel *δέ* so hervorgehobenen Verknüpfung mit der unmittelbar vorhergehenden, das Lastthier betreffenden, Vorschrift. Noch ungeschickter aber stellt sich ihr Verhältniss zu dem folgenden Vers 142 'Besser ist es, statt des Feindes einen wohlwollenden Freund sich zu schaffen'. Denn es ist doch wahrlich eine sehr lieblose, mit der sonstigen Milde dieser Vorschriften keineswegs verträgliche Voraussetzung, in dem 'umherirrenden Mann' nun gleich einen Feind zu vermuthen. Dagegen schliesst sich dieser Rath des Verses 142, den Feind durch Zuvorkommenheit in einen Freund zu verwandeln, passend an die Vorschrift des V. 140, des Feindes Lastthier aufzurichten, und es ist von vornherein wahrscheinlich, dass nun gleichfalls der mittlere Vers 141 eine ähnliche Dienstleistung empfehle. Deutlich führt auch darauf die, freilich zum Theil ganz sinnlos zerrüttete, Lesart der bessern Handschriften: *πλαζόμενόν τε βροτὸν καὶ ἀλίτροπον οὔποτ' ἀλύξεις*, wenn man sie mit Deuteronomium XXII, 1—3 zusammenhält. Dort wird geboten, Schaaf oder Rind, das sich von der Heerde verlaufen *(πλανώμενα ἐν τῇ ὁδῷ)*, dem Besitzer wieder zuzuführen; wenn derselbe nicht gleich zu erreichen oder zu ermitteln ist, das Thier inzwischen ihm aufzubewahren; 'nimmer — heisst es schliesslich streng befehlend — darfst du dich dem entziehen' *(οὐ δυνήσῃ ὑπεριδεῖν)* — eine Schärfe des Ausdrucks, die bei diesem Gebot um so zweckmässiger ist, je leichter der Unlustige sich stellen kann, als bemerke er das verirrte Thier gar nicht. Dieselbe nachdrückliche Warnung zeigt sich nun in den Schlussworten des phokylideischen Verses *οὔποτ' ἀλύξεις*; das sicher stehende Anfangswort *πλαζόμενον* weist ebenfalls auf das dort im Deuteronomium erwähnte Umherirren *(πλανώμενα)*; ohne Weiteres springt es dann in die Augen, dass das zweite Wort des Verses *βροτόν* durch Streichung Eines Buchstaben in *βοτόν* d. h. der 'Sterbliche' in das 'Weidevieh' zu verwandeln ist; und sonach darf man wohl, ohne desshalb für eine Verbesserung der mittlern, den Sinn des Ganzen kaum noch wesentlich bedingenden Worte [1]) einstehen zu wollen, doch mit ziemlicher Sicherheit behaupten, dass der Phokylides hier nicht vom 'umherirrenden Manne', sondern nach Anleitung des Deuteronomiums von 'verlaufenen Schaafen' gesprochen habe. — Kein so verwickelter kritischer Prozess ist erforderlich, um den Sinn und die mosaische Quelle der nächsten vier Verse (145, 139, 147, 148) aufzufinden. Der erste (145) empfiehlt, allgemein einleitend, sich des Genusses alles Geschändeten und Besudelten zu enthalten *(τῶν λωβητῶν ἀπέχεσθαι)*; und diese Vorschrift wird sodann angewandt erstlich auf das Fleisch gefallenen Viehes (V. 139 *κτήνους θνητοῖο*): man solle 'solche Speise sich nicht auf dem Markte zuwiegen lassen' [2]). Und zweitens (V. 147, 148) solle man das Fleisch 'des von Raubthieren angefressenen Viehes *(θηρόβορον κρέας)* nicht verschmausen, sondern es den schnellfüssigen Hunden preisgeben'. Beide Bestimmungen sind in fast unverändertem Wortlaut entnommen aus Deuteronomium XIV, 21 *πᾶν θνησιμαῖον οὐ φάγεσθε* und Exodus XXII, 31 *κρέας θηριάλωτον οὐκ ἔδεσθε· τῷ κυνὶ ἀποῤῥίψατε αὐτό*, wie

---

[1]) Bis auf Besseres mag folgender Einfall erwähnt werden: *πλαζόμενόν τι βοτὸν κατ' ἀταρπιτὸν οὔποτ' ἀλύξεις*, wo dann *πλαζόμενον κατ' ἀταρπιτόν* nur in poetischem Ausdruck dasselbe sagt, was der Zusatz *πλανώμενα ἐν τῇ ὁδῷ* bei den Septuaginta für das einfache hebräische נדחים bedeuten soll. Denn das Thier giebt sich dann deutlich als ein verirrtes zu erkennen, wenn es ohne Aufsicht auf dem 'Fusswege' umherläuft.

[2]) Statt *κατὰ μέτρον* lese ich *κατὰ λίτραν*.

schon von Scaliger gesehen, aber nach ihm wieder übersehen worden [1]). Nun haben freilich diese zwei Speiseverbote, so uneingeschränkt wie sie der Phokylides nach dem Pentateuch aufstellt, nie bei einem andern als dem jüdischen Volke dauernde Beobachtung gefunden; aber auch hier wieder bot die griechisch-römische und die allgemeine Völkersitte doch Anhaltspunkte genug dar. Spuren eines gewissen Abscheus vor Allem von verendetem Vieh Herrührenden *(κενέβρεια)* finden sich vielfach bei den Klassikern; in einer römischen Priesterregel [2]) war es sogar verboten, Schuhe und Sohlen aus der Haut gefallenen Viehes zu tragen, 'weil — heisst es — Alles, was natürlichen Todes verendet, etwas Unheimliches an sich hat'. Und dass man sich dessen enthalten solle, worin schon die Klauen eines Raubthiers gewühlt haben, durfte der Phokylides um so unbedenklicher zumuthen, je seltener derartige Fälle in Frage kommen und je mehr ein feineres menschliches Gefühl auch ohne ausdrückliches Gebot von selbst vor solcher Tischgemeinschaft mit den Carnivoren sich sträubt. Dieser ethische oder ästhetische Gesichtspunct wird denn auch noch zum Schluss hervorgehoben. Man solle, heisst es, dergleichen Abhub *(λείψανα)* von der Tafel der Raubthiere den Hunden geben, 'denn nur Thiere essen, was Thiere übrig lassen (*θηρῶν ἄπο* [3]) *θῆρες ἔδονται* V. 148)'. — Dasselbe Capitel des Exodus, auf welches das Verbot 'angefressenen Fleisches' ihn geführt hatte, gab dem Phokylides auch die gleichfolgende Verpönung der Zaubertränke und alles magischen Unwesens an die Hand (V. 149 *φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων* [4]) *ἀπέχεσθαι* = *Exod. XXII*, 18 *φαρμακοὺς οὐ περιποιήσετε*) — ein Verbot, dessen Durchführung unter Griechen und Römern zwar durchaus nicht leicht sein mochte, das aber doch mit den Grundbegriffen des Polytheismus nicht geradezu unverträglich ist und das daher auch ohne Accommodation oder moralische Hülle nackt hingestellt wird. — In eben derselben Gegend des Exodus (XXI, 16) findet sich endlich das Verbot des Menschenraubes, welches der Phokylides in derjenigen Form aufnimmt, in der es zu allen Zeiten und im Alterthum besonders seit dem Aufkommen der Römerherrschaft die häufigste Anwendung fand (V. 150): 'Zarte Kindlein *(νηπιαχὰς ἁταλούς)* raffe nicht fort mit gewaltthätiger Hand'. — Abgeschlossen wird dann die Sündentabelle durch ein Paar ethische Sprüche, dass man sich vor Streit, bösem Leumund und böser Gesellschaft hüten solle (V. 151, 146, 152). — Von hier an verliert jedoch das Gedicht seinen bisherigen mehr oder minder aphoristischen Ton und in streng gegliederter Reihenfolge, die freilich der Gegenstand selbst deutlich genug vorzeichnet, wird auf das Familienleben nach seinen verschiedenen Seiten eingegangen. Zur Einleitung dienen die zum Theil schon

---

[1]) Was sich wohl der von Bergk nachträglich angeführte Nauck dabei gedacht haben mag, als er *Phocyl.* 147 statt **θηρόβορον δαίσῃ κρέας** conjicirte **θήρειον**? Dass **θηρόβορον** unantastbar und nur eine dem Vers bequeme Variation von **θηριάλωτον** der Septuaginta ist, wird nun wohl einleuchten.

[2]) *Festus (s. v. Mortuae): mortuae pecudis corio calceos aut soleas fieri flaminicis nefas habetur sed aut occisae alioquin aut immolatae, quoniam sua morte extincta omnia funesta sunt.* — לא ימכר אדם לחברו סנדל של מתה בבלה של חיה שחוטה מפני ב׳ דברים א׳ מפני שמתעהו וא׳ מפני הסכנה. חולין צד, עא. — In den apostolischen Kanones *(p. 26 ed. Buns.)* wird Degradation darauf gesetzt, wenn ein 'Bischof, Presbyter oder sonst einer aus der Priester-Matrikel **θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον** esse'.

[3]) Ich sehe keinen Grund, die nicht so nachdrucksvolle Lesart zweier, keineswegs allein guter Handschriften **θῆρες δ' ἀπὸ θηρὸς ἔδονται** mit Bergk aufzunehmen. Unter allen Umständen aber ist **ἀπό** temporal *(post)* zu fassen.

[4]) Sollte **βίβλων** nicht verschrieben sein für ein allgemeineres Wort, wie etwa **λήρων**?

früher (S. XI) berührten Verse (153—174) über den Werth der Arbeit, als Grundlage eines unabhängigen Daseins. Ueberall klingen hier ausgewählte biblische Sprüche zusammen mit Gnomen von echt klassischer Einfachheit [1]). Gleich der erste Vers 153 erinnert an *Psalm. CXXVIII*, 2, und die Schilderung der Ameisenthätigkeit, welche den Menschen als Muster vorgehalten wird, lässt ihr Vorbild in *Proverb. VI*, 6—9 und *XXX*, 25 deutlich erkennen [2]). — In das auf männliche Arbeit gegründete Haus tritt das Weib; und so reiht denn auch der Phokylides an seine Aufforderung zur Arbeit erstlich eine Abmahnung von der im spätern Alterthum so sehr um sich greifenden Ehelosigkeit (V. 175, 176), und zweitens (V. 177—198) eine Auswahl der biblischen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse, zugleich mit einigen Strafreden gegen solche Laster, zu deren ausdrücklicher Verfolgung die mosaische Gesetzgebung in der jüdischen Sitte keinen Anlass fand, die aber bei den übrigen Völkern, klassischen wie nichtklassischen, nur zu offenkundig im Schwange gingen (V. 177, 191). Hinsichtlich der Benutzung der Bibel ist hervorzuheben, dass bei den verbotenen Graden der Verfasser seine gewohnte Zurückhaltung in übermässig zaghafter Weise an den Tag legt. Obgleich er offenbar aus dem achtzehnten Capitel des Leviticus schöpft, so hat er aus der dortigen vielgliedrigen Reihe doch nur vier Fälle herausgehoben: die Verbindung mit Stiefmutter, Schwester, Kebsweibern des Vaters, gleichzeitige Verbindung mit zwei Schwestern (V. 179—182, 194). In Betreff klassischer Unsitte aber ist die Aufmerksamkeit vorzüglich zu lenken auf V. 184, wo das Aussetzen der Kinder, das bei den Juden nie eingerissen war, in so gelassenem Tone erwähnt wird, dass der Verfasser nur die griechisch-römische Welt im Auge gehabt haben kann, wie sie ungescheut und bis zu Valentinians Zeit durch keinerlei Strafgesetz gehemmt jene Art des Kindermordes übte. — Zu dieser Besprechung der mit der Ehe zusammenhängenden Verbrechen bilden den Epilog (V. 199—206) einige ethische Sprüche über Gattenliebe, gegen Geld-Heirathen, endlich ein wohlmeinender Rath gegen das Ehlichen mehrerer Frauen (V. 205), dessen halbneckische Wendung deutlich zeigt, dass die gesetzliche Statthaftigkeit der Polygamie vorausgesetzt wird, was ja übrigens schon die Auswahl der verbotenen Grade erschliessen liess. — Nach Erledigung des Verhältnisses zwischen Mann und Weib wendet sich das Gedicht (V. 207—217) zu den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern. Die pädagogischen Regeln betreffen fast ausschliesslich die Fernhaltung alles dessen, was die Keuschheit beider Geschlechter gefährden konnte in jener schwülen, alles Unreine ausbrütenden Atmo-

[1]) Besondere Auszeichnung verdient der aus dem Vaticanus bei Bergk hinzugekommene V. 155; nur ist er an seinen rechten Ort, nämlich vor V. 158 zu stellen, mit welchem er sich zu folgender Sentenz verknüpft: 'Kunst nährt die Männer, den Faulen beisst der Hunger. Hat Jemand keine Kunst gelernt, so grabe er mit der Karst'. Bei σκάπτοιτο δικέλλῃ möge man nicht bloss an die Stelle im Evangelium (*Luc. XVI*, 3) denken, sondern auch an *Aristoph. Av.* 1432, wo auf die vorwurfsvolle Frage νεανίας ὢν συκοφαντεῖς τοὺς νέους der Sykophant sich so rechtfertigt: τί γὰρ πάθω; σκάπτειν γὰρ οὐκ ἐπίσταμαι. Vom Margites hiess es in dem gleichnamigen Gedicht (*Arist. Ethic. Nicom. VI, c. 7 init.*): τὸν δ' οὔτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα Οὔτ' ἄλλως τι σοφόν.

[2]) *Prov. XXX*, 25 'Die Ameisen sind ein schwaches Volk, dennoch schaffen sie im Sommer ihre Speise'. *Phocyl.* 169. 170 ἐκ θέρεος ποτὶ χεῖμα βορὴν σφετέρην συνάγοντες Ἄτρυτοι· φῦλον δ' ὀλίγον τελέθει πολύμοχθον. Die Wendung φῦλον δ' ὀλίγον lässt über die Nachahmung des Hebräischen wohl keinen Zweifel; der Gedanke an sich ist freilich gnomisches Gemeingut. *Parvula magni formica laboris Ore trahit quodcunque potest atque addit acervo, Quem struit, haud ignara ac non incauta futuri.* Heindorf hat dort auch den Phokylides angeführt.

sphäre des sinkenden Heidenthums, auf welche der Verfasser Form und Inhalt dieser Regeln berechnet hat. Nur Eine Bestimmung weist nach anderer Richtung und bezeichnet abermals recht schlagend die Doppelstellung des Gedichts zu der griechisch-römischen Gesellschaft und der Bibel. Züchtigung eines ungerathenen Sohnes — heisst es nämlich (V. 207—209) — solle der Vater der Mutter überlassen oder den ältern Familiengliedern oder den Gemeindeältesten; er selbst soll von seinem väterlichen Züchtigungsrecht keinen Gebrauch machen. Es ist wohl nicht zu viel vermuthet, dass diese alles Strafen des Vaters widerrathende, uns übertrieben erscheinende Milde zur Zeit und in den Augen des Verfassers sich empfahl als ein Gegengewicht zu der harten väterlichen Gewalt nach römischer Gesetzgebung; während andrerseits die 'Gemeindeältesten', welchen im äussersten Falle die Züchtigung zusteht, und die mit glücklich zutreffendem homerischen Wort *δημογέροντες* genannt werden, unwillkürlich erinnern an die זקני העיר, die *γερουσία τοῦ τόπου*, vor welche, nach Deuteronomium XXI, 19, der unverbesserliche Sohn von den Eltern zur Aburtheilung gebracht werden soll. — Nachdem so die gegenseitigen Pflichten der Hauptglieder des Hauses ihre Erörterung gefunden haben, werden die weiteren um das Haus sich bildenden Kreise der Freunde und Seitenverwandten kurz berührt (V. 218—222). Bis in den Tod dauernde Liebe soll den Freunden, den Verwandten soll Freundschaft gewidmet werden. Jüngere aber sollen, auch wo keine Bande der Freundschaft oder des Blutes geknüpft sind, das Alter als solches achten; 'Scheu tragen vor grauem Haupt soll blühende Jugend, vor Greisen vom Sitz aufstehen, in allen Ehrendingen ihnen weichen (*αἰδεῖσθαι πολιοκροτάφους εἴκειν δὲ γέρουσιν Ἕδρης καὶ γεράων πάντων γενεῇ θαλέθοντας*[1]). V. 220, 221)', fast wörtlich nach Leviticus XIX, 32 *ἀπὸ προσώπου πολιοῦ ἐξαναστήσῃ καὶ τιμήσεις πρόσωπον πρεσβυτέρου*. 'In jedem Alten — heisst es zum Schluss V. 122 — soll der Jüngling den Altersgenossen seines Vaters ehren.' — 'Von den freien Haupt- und Nebengliedern des Hauses wird alsdann zu dem dienenden Gesinde übergegangen (223—227), und die Art, wie das Verhalten des Herrn hier geregelt ist, beweist ein ungemildertes Fortbestehen der Sclaverei zur Zeit des Verfassers. Die nothwendige Leibesnahrung soll den Sclaven nicht verkürzt werden (V. 223), was die antiken Pflanzer nur zu oft sich erlaubten[2]); keine übermässige, zur Verzweifelung treibende Arbeitslast soll ihnen auferlegt werden, sondern eine so bemessene, dass eine gute Gesinnung für den Herrn dabei bestehen könne (V. 224). Ferner wird das Brandmarken der Sclaven untersagt (V. 225 *στίγματα μὴ γράψῃς*), was gar nicht immer als Strafe für Vergehen, sondern bei verhärteten Sclavenbesitzern auch zu blosser Kennzeichnung[3]) ihres Menschenvorraths üblich war. Schliesslich werden Dritte vor unberufener Einmischung in das Verhältniss zwischen Herrn und Diener gewarnt (V. 226) nach *Pro-*

[1]) So schreibe ich statt der, von Bergk als verzweifelt belassenen, Vulgata *γενεῇ δ' ἀτάλαντον*, welche nur verbunden werden kann mit dem folgenden Vers 222 *πρέσβυν ὁμήλικα πατρὸς ἴσαις τιμαῖσι γέραιρε*, der dann an unerträglicher Tautologie leiden würde. Meine Auffassung dieses Verses ist wohl durch die Uebersetzung hinlänglich gerechtfertigt.

[2]) *Servorum ventres modio castigas iniquo, Juvenal. XIV*, 126.

[3]) Diodor. *(XXXV, 5 p.* 139 *Bekk.)* erzählt von den Gutsbesitzern in Sicilien zur Zeit der Sclavenkriege: *τοὺς μὲν πέδαις δεσμεύειν, τοὺς δὲ βαρύτησι τῶν ἔργων καταπονεῖν, πάντας δὲ τοῖς ὑπερηφάνοις χαρακτῆρσι κατέστιζον*, und dann abermals c. 8 *p.* 141, wo das unmenschliche Treiben eines Damophilos geschildert ist: *ἀγοράζων γὰρ οἰκετῶν πλῆθος ὑβριστικῶς αὐτοῖς προσεφέρετο, στίγμασι σιδήρου χαράττων τὰ σώματα κτλ.*

verb. XXX, 10; und zuletzt wird noch der Herr selbst aufgefordert, die gute Gesinnung eines Sclaven durch ehrendes Vertrauen zu belohnen und zu kräftigen (V. 227)[1]). — Nachdem nun so das Familienleben in seinen wichtigsten Entwickelungen überblickt ist, schliesst das ganze Gedicht[2]) mit zwei epilogischen Versen, welche für den Verstehenden verständlich genug den leitenden Grundgedanken andeuten, wie er in die oben (S. XXI) aufgestellten Prinzipien sich auseinanderlegt und durch die nun zu Ende geführte Prüfung des Einzelnen so augenscheinlich ist bewährt worden. Diese Schlussverse (V. 229, 230) sagen nämlich: 'Das sind die Weihen der Gerechtigkeit *(ταῦτα δικαιοσύνης μυστήρια)*; lebet Ihr solches, dann möget Ihr ein gutes Dasein vollbringen bis an die Schwelle des Alters'[3]). Hier kann nun unmöglich 'Gerechtigkeit *(δικαιοσύνη)*' in jenem gesteigerten Sinne der 'Rechtfertigung' gemeint sein, in welchem sie als Tochter oder Schwester des Glaubens, als Keim oder Frucht der Gnade die neutestamentliche Welt durchdringt und spaltet. Denn unser Verfasser hat im ganzen Verlauf seines Gedichts eine völlige Unbekanntschaft mit dem neuen Testament gezeigt, und würde auch gerade in diesem Epilog eine arge, bei einmal vorhandener Bekanntschaft nicht leicht denkbare, Verkennung des neutestamentlichen Wesens an den Tag legen, wenn er sich anmaasste, seine Reihe von Vorschriften, in der doch weder der 'Glaube' noch die 'Gnade' einen Platz gefunden hat, für 'Rechtfertigung' oder gar für 'Mysterien der Rechtfertigung' auszugeben; und ganz unerklärlich wäre es dann, dass er den in so gesteigertem Sinn 'Gerechtfertigten' nicht einen jenseitigen und höhern Lohn verheisst als

---

[1]) Die Vulgata lautet: *λάμβανε καὶ βουλὴν παρὰ οἰκέτου εὖ φρονέοντος*, und Bergk hat auf Grund einer Variante *παρ'* den Hiatus so wegschaffen wollen: *καὶ βούλευμα παρ' οἰκέτου*. Versteht man sich aber einmal zu einem Tausch zwischen *βουλὴν* und *βούλευμα*, so ist es keine viel grössere Kühnheit, einen solchen Tausch auch zwischen *οἰκέτου* und *δούλου* zu vermuthen. Man kann dann dem Verse einen etwas epischeren Klang geben: *λάμβανε καὶ βουλὴν παρὰ δούλου ἐϋφρονέοντος* und in dem Uebersehen der Diärese den Anlass erkennen, weshalb unwissende Abschreiber zur Ausfüllung der Füssezahl das silbenreichere *οἰκέτου* selbst auf Gefahr des Hiatus unterschoben.

[2]) V. 228 *ἁγνείη ψυχῆς τοῦ σώματός εἰσι καθαρμοί*, der jetzt zusammenhanglos am Schluss unmittelbar vor dem Epilog steht, stand wohl ursprünglich am Rande von der Hand eines Lesers, welcher mit diesem seinen Lieblingsspruch leeren Raum ausfüllte, und ward dann, eben weil er sich in der Nähe nirgends einfügen wollte, an das Ende gesetzt. Dass er zu V. 149 gehört habe und von dort hieher versprengt sei, ist nicht unmöglich, aber der grossen Entfernung wegen doch gar nicht wahrscheinlich.

[3]) Diesen Schlussversen nachgestümpert sind zwei Zeilen, welche Bergk als den vom Verfasser herrührenden Anfang des Gedichts hat drucken lassen und als V. 1 und 2 zählt. Sie stottern folgendermassen: *ταῦτα δίκης ὁσίῃσι θεοῦ βουλεύματα φαίνει Φωκυλίδης ἀνδρῶν ὁ σοφώτατος ὄλβια δῶρα.* Um nur die Möglichkeit einer äusserlich grammatischen Verbindung anzubahnen, muss *δίκης* als Dativ *δίκῃς* gelesen werden, wodurch aber die stilistische Incongruenz der ganzen Wendung keineswegs beseitigt ist. Und dass der pseudonyme Phokylides sich selbst 'den Weisesten der Männer' nennen sollte, ist so über die Maassen läppisch, dass es auch bei der krassesten mittelalterlichen Fälschung nur dann glaublich erscheinen könnte, wenn jeder Weg zu einer andern Auffassung abgeschnitten wäre. Hier aber ist durchaus keinerlei Grund vorhanden, dem Verfasser selbst ein so thörichtes Vorhalten zugleich und eigenhändiges Abreissen seiner Maske zuzuschreiben. Denn der Umstand, welcher Bergk zu seinem Vorfahren verleitet hat, nämlich das Fehlen des Trennungsstriches oder Spatiums in einigen Handschriften, kann doch wahrlich nichts beweisen gegen die deutlichen innern Anzeichen, welche diese Zeilen zu einem anpreisenden 'Epigramm' byzantinischer Abschreiber stempeln, dergleichen in unzähligen Beispielen jeder Kundige kennt. Als solche *Στίχοι εἰς τὸν Φωκυλίδην* sind die Zeilen auch gedruckt in den Baseler *Scriptores Gnomici* (1521) und in dem Amerbachschen Abdruck, zusammen mit folgenden 'Jamben', die hier wiederholt werden mögen, ihrer jetzigen Seltenheit wegen, und weil sie zeigen, weshalb in byzantinischen Zeiten das phokylideische Gedicht Anklang fand: *Ὁ Φωκυλίδης εὐπρεπῆ ζήσας βίον Ὡς χριστομύστης, ὡς ἀπόστολος μέγας, Ὡς ἀκροατὴς τῶν θεοῦ θεσπισμάτων Καὶ μυσταγωγὸς τῶν ἀρίστων πρακτέων Εὐαγγελικῶς ταῦτα λαλεῖ καὶ γράφει Εὔχρηστα τυγχάνοντα τοῖς ἐν τῷ βίῳ.*

'gutes Leben bis an die Schwelle des Alters'. Es muss also mit *δικαιοσύνη* bescheiden und einfach bloss die bürgerlich sittliche Gerechtigkeit gemeint und von jeder dogmatischen oder ritualen Frömmigkeit Abstand genommen sein. Wäre der Verfasser auf solcherlei Frömmigkeit ausgegangen, so hätte er ja seinem Verse leicht diese Wendung geben können; *ταῦτ' οὖν εὐσεβίης*[1]) *μυστήρια*. Er begnügt sich jedoch mit *δικαιοσύνη* und zeigt dadurch, dass er seine Arbeit für nichts Anderes hielt und auch für nichts Anderes wollte gehalten wissen, als für das, was sie ist: für eine zwar aus biblischen Quellen geschöpfte, aber jedes positiv biblischen Elements entkleidete Anleitung zu sittlichem Leben.

IV.

Diese aus den einzelnen Bestandtheilen hervorleuchtende und zuletzt noch vom Verfasser selbst angedeutete Beschaffenheit unseres Gedichts gewährt nun auch, zusammengehalten mit der nicht minder unbestreitbaren Abwesenheit jeder neutestamentlichen Spur, den einzigen sichern Boden, auf welchem sich alle Vermuthungen über die Zeit der Abfassung bewegen müssen. Bevor das alte Testament der griechisch redenden Welt zugänglich geworden, also vor den ersten Uebersetzungsversuchen unter Ptolemäus Philadelphus, konnte schwerlich eine solche biblisch moralische Anthologie entstehen, und die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. wäre demnach als die äusserste mögliche Grenze rückwärts anzusehen. Legt man jedoch an diese allerweiteste Möglichkeit den Maasstab der Wahrscheinlichkeit im Hinblick auf die betreffenden geschichtlichen Verhältnisse, so wird man sich nicht geneigt fühlen, über die Zeiten des Ptolemäus Philometor, also über die Mitte *des zweiten Jahrhunderts vor Chr.*, hinaufzusteigen, wo erst die hellenistische Bibel ihre Wirkungen allgemeiner zu äussern beginnt. Von da an erstreckt sich dann freilich der unserm Gedicht offenstehende Raum bis hinab in die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr., d. h. bis zu der Zeit, wo das Christenthum als nicht zu ignorirende Macht dasteht. Aber auch hier wieder wird das Mögliche durch das Wahrscheinliche eingeschränkt, wenn man den jüdischen Ursprung des Gedichts für erwiesen hält und nun die Geschicke in Erwägung zieht, welche während der ersten anderthalb Jahrhunderte nach Chr. die jüdische Nation betroffen haben. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels musste für eine geraume Weile der bei den Juden nie allzu heftige Missionar-Eifer unter der Wucht des ungeheuren Verhängnisses gänzlich erlöschen; auf keinen Fall ist es glaublich, dass er sich damals auf litterarischem Felde versucht habe; die des Griechischen mächtigen Juden hatten Arbeit genug an der apologetischen Schriftstellerei, welche ihnen durch das neue Verhältniss zu den römischen Herren und die Verleumdungen judenfeindlicher Litteraten geboten war; welche Aufforderung hätte ein Jude damals finden können zu einer so angriffsweisen moralischen Ermahnung, wie sie unser Gedicht an die heidnische Welt richtet? Verbietet also zunächst das Fehlen jeder neutestamentlichen Spur über

---

[1]) Aristobulos (bei *Euseb. Praep. XIII*, 12 p. 666d), wo er das jüdische Gesetzbuch nach seinen Hauptseiten bezeichnen will, sagt: *ἡ τοῦ νόμου κατασκευὴ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς περὶ εὐσεβείας τέτακται καὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν τῶν κατὰ ἀλήθειαν.* Weder 'Frömmigkeit' noch 'Gerechtigkeit' allein schien ihm ausreichend; er setzte also beides.

150 n. Chr. hinabzusteigen (s. oben S. XIV), so zwingt dann ferner das deutliche Absehen auf Besserung der Heiden hinter 70 n. Chr. zurück. Mithin bilden die zwei Jahrhunderte von der Regierung des Philometor bis auf die des Nero den Bereich, welcher für die Abfassung des Gedichts mit Wahrscheinlichkeit sich abstecken lässt.

Auf diese Periode weist auch die litterärgeschichtliche Analogie. Denn in jene zwei Jahrhunderte fällt die eigentliche Blüthezeit des pseudepigraphischen Handwerks, welches freilich mit seinen ersten Ansätzen bis zu Onomakritos, dem priesterlichen Staatsdiener des Pisistratus, hinaufreicht und mit seinen letzten weltgeschichtlichen Ausläufern, den falschen Decretalen, bis tief in das Mittelalter sich hineinzieht. Aber was vorher und nachher nur vereinzelt und vorsichtig und fast immer um eines wichtigen Zweckes willen unternommen wurde, das hatte sich während jener zwei Jahrhunderte durch ein Zusammentreffen der verschiedenartigsten Umstände zu einer beliebten schriftstellerischen Form ausgebildet; Heiden, Juden und Christen haben sich derselben bedient, der eine mit grösserer, der andere mit geringerer Gewandtheit, alle aber ohne den leisesten Scrupel zu empfinden; es schien diess ein blosses Versteckspiel, bei dem man weder sich selbst noch Andern als wirklicher Fälscher vorkam. Für den jüdischen Pseudepigraphen-Kreis hat Valckenaer's Forschung den Peripatetiker Aristobulos als einen der bedeutendsten Vertreter erkennen lassen; und diesem aristotelisch-jüdischen Hofgelehrten des Philometor wäre also als Genosse oder Nachfolger der, ebenfalls, wie sich ergeben hat (oben S. IX²), im Aristoteles wohlbelesene Jude anzureihen, welcher für seinen Vortrag biblischer Moral den althellenischen Namen des Phokylides erborgte. Gerade dieses und keines andern Gnomikers Namen ward wohl nur deshalb gewählt, weil verbindungsloses Nebeneinanderstellen der Sprüche als bezeichnende Eigenthümlichkeit des phokylideischen Styls anerkannt war [1]) und der Hellenist nun aus der Noth, welche ihn so oft in den aphoristischen Ton hineintrieb, die Tugend, nicht aus der Rolle zu fallen, machen konnte.

Aehnliche Wahrscheinlichkeitsgründe, wie sie für diese Zeitbestimmung sprechen, lassen als den Ort der Abfassung Aegypten und dann bestimmter Alexandria vermuthen, die Metropole zugleich der damaligen Gelehrsamkeit und der hellenistischen Juden. In eine ägyptische Umgebung würde am besten das scharfe Verbot des Secirens (oben S. VII) passen, zu welchem innerhalb der alten Welt wohl kein anderes Land so vielfache Anlässe darbot wie das Mutterland der Mumien und der Anatomie. Und ferner konnte noch am ehesten in Aegypten ein Jude sich zu jenem für unser Gedicht so bezeichnenden Uebergehen jeder ausdrücklichen Verpönung des Götzendienstes gemüssigt glauben, da einerseits dort inniger als in den übrigen heidnischen Län-

---

[1]) *Dio Chrys. II, 79 R.* ὁ Φωκυλίδης ἐστὶν οὐ τῶν μακρὰν τινα καὶ συνεχῆ ποίησιν εἰρόντων .... ἀλλὰ κατὰ δύο καὶ τρία ἔπη αὐτῷ καὶ ἀρχὴν ἡ ποίησις καὶ πέρας λαμβάνει. — Welchen Sachtitel der Hellenist gewählt habe, lässt sich wohl jetzt nicht mit Sicherheit entscheiden. *Παραινέσεις* und *γνῶμαι*, zwischen welchen Suidas die Wahl freistellt, sind beide gleich möglich. *Κεφάλαια*, ebenfalls von Suidas erwähnt, und *ποίημα νουθετικόν* der *editio princeps* tragen das byzantinische Siegel. Nur die dritte Wiener Handschrift, keine der besten, welcher jedoch Bergk hier folgt, hat den an sich freilich zweckmässigsten, weil alterthümlichsten Titel: *Φωκυλίδου γνῶμαι.* Der gute Mutinensis dagegen giebt die offenbar byzantinische Aufschrift: *Φωκυλίδου φιλοσόφου ποίησις ὠφέλιμος.* Bei dieser Lage der Sachen ist mir die allgemeinste Bezeichnung *Φωκυλίδεια* als die beste erschienen.

dern die ausgearbeitetste Idololatrie mit allen Lebensverhältnissen verwachsen war, und andrerseits die Beziehungen der jüdischen Schützlinge Alexanders des Grossen zu ihren altägyptischen Mitbürgern und zu dem königlichen Hofe sich unter den Ptolemäern zuweilen ziemlich friedlich anliessen; nicht durch bilderstürmerischen Eifer zu verletzen, konnte dem Hellenisten als zeitgemässe und, bei der übrigens unverhüllten Kundgebung seines eignen Monotheismus, auch als erlaubte Vorsicht erscheinen. Jedoch welcherlei Gründe immer dem Verfasser selbst seine schönthuende Aengstlichkeit in ein milderes Licht rücken mochten, sie ganz zu entschuldigen, geschweige zu billigen ist nach sittlicher wie nach religiöser Seite unmöglich. Hier kommt ihm auch keineswegs der Umstand zu Statten, mit dem er sonst sein Fallenlassen aller nicht bloss moralischen mosaischen Gesetze sogar vor jüdischem Urtheil rechtfertigen könnte. Dafür nämlich könnte er mit Fug geltend machen, dass er ja nicht an Juden, sondern an Heiden seine Mahnrede richte, und an Heiden wiederum nicht in der Absicht, sie zum Judenthum zu bekehren, sondern um ihnen diejenige Gattung von jüdischen Gesetzen ans Herz zu legen, welche nach der jüdischen Auffassung alle, auch die nichtjüdischen, Menschen verbindet, d. h. die sogenannten Noachidengebote. In der That werden Kenner des jüdischen Gesetzes, wenn sie die oben (S. XXI ff.) besprochenen einzelnen Bestandtheile des Gedichts überblicken, sich bald überzeugen, dass es Nichts enthält, was nicht von selbst fiele oder leicht gezogen werden kann in das Gebiet jener Noachidengebote und der gleich allgemein gültigen [1]) verwandten Gesetze. Und auch des Hebräischen unkundige Leser brauchen diese Behauptung nicht bloss auf Treu und Glauben sich gefallen zu lassen, da das Material zur Prüfung ihnen in bequemstem lateinischen Gewande dargeboten ist durch John Selden's, eben die Noachidengebote behandelndes, Werk 'Vom Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Hebräer *(de iure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum)*' — ein würdiges Denkmal der Ehrfurcht vor dem alten Testament, von welcher Englands beste Männer zur Zeit ihres Freiheitskampfes sich durchdrungen hatten. Aber je mehr dieser noachidische Gesichtspunct den Phokylides berechtigte, von den nur für Juden gegebenen Ritualgesetzen abzusehen, um so strenger lag es ihm dann ob, die Verpönung der Idololatrie, welche auch unter den Noachidengeboten eine der hervorragendsten Stellen einnimmt [2]), nachdrücklich zu betonen. Dass er diess, aus welchen Erwägungen immer, dennoch unterliess, gereicht eben so wenig seinem religiösen Muthe zur Ehre, als es sich der Verbreitung seiner Verse in den nächsten Jahrhunderten nach deren Abfassung förderlich erwiesen hat. Denn zu jenem allgemeinen Schweigen der Kirchenschriftsteller von unserm Gedicht, welches für Scaliger so auffällig war, dass er deshalb sich den Verfasser als möglicherweise erst nach Eusebius lebend denken konnte (s. oben S. III), hat wohl nichts so sehr beigetragen, wie eben das Verwischen alles eigenthümlich Jüdischen und das Vermeiden jedes offenen Angriffs auf das Heidenthum. Dadurch hat das Gedicht für den nicht gerade forschenden Leser eine indifferente Farblosigkeit bekommen, welche gewiss im wohl-

---

[1]) ספר החינך סוף ס׳ ת׳כ׳ד :ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצות בני נח הידוע והמזכר בתלמוד כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות אבל יש בהן פרטים הרבה. Von den zwei Geboten über Vögelnester und θνησιμαῖον ist oben (S. XXVI, XXVIII) dargelegt, weshalb der Verfasser sie aufnehmen konnte, ohne von seinem Plane allzusehr abzuweichen.

[2]) S. Selden in den angeführten Werk *l. II. c.* 1.

berechneten Plane des Verfassers lag, die aber einen Clemens und Eusebius nicht zum Excerpiren reizen konnte. Dieser so wie aller ältern Kirchenschriftsteller vornehmstes Augenmerk bei ihrer Blumenlese auf dem Felde hellenistisch-pseudepigraphischer Litteratur ist gerichtet entweder auf vermeintliche Spuren von rein jüdischen Satzungen und von Kenntniss jüdischer Begebenheiten innerhalb des Heidenthums, wie sie z. B. die Orphika des Aristobulos bezüglich Abrahams und des Sabbat enthalten, oder auf Capuzinerpredigten gegen den heidnischen Cultus, wie sie in den pseudo-sophokleischen Versen [1]) vorliegen, oder endlich auf christologische *vaticinia post eventum*, mit denen die Sibyllinen-Orakel so verschwenderisch sind. Von all diesen Dingen, welche sonst den Clemens und Eusebius locken, bot ihnen das phokylideische Gedicht Nichts dar; und auch unter der Voraussetzung, dass sie es gelesen, begreift man daher leicht, dass sie es nicht ausschrieben, so wie hinwieder die Voraussetzung, dass sie es nicht gelesen, noch keineswegs zu der Folgerung zwingt, dass sie es der Zeitverhältnisse wegen nicht hätten lesen können, da sie um ein für ihre Zwecke so wenig versprechendes Schriftchen sich nicht allzu eifrig umzuthun brauchten. Eben dieselbe schillernde Zwitterhaftigkeit aber, welche es als Belegstück für rein ecclesiastische Zwecke in den ersten Jahrhunderten n. Chr. unbrauchbar machte, musste in der Folgezeit, als das Heidenthum gänzlich unterdrückt und dennoch der Jugendunterricht nach wie vor auf die heidnische Litteratur angewiesen war, dem phokylideischen Gedicht einen Ehrenplatz in den byzantinischen Schulbibliotheken verschaffen. Ganz so wie später den Humanisten des sechszehnten Jahrhunderts musste den byzantinischen Grammatikern und Pädagogen von Anfang an die biblische Moral in klassischer Form aus der Feder eines alten Milesiers hoch willkommen sein als eine theilweise Erlösung von dem peinlichen Dilemma, entweder schlechtes Griechisch oder heidnische Sitten mit der Jugend zu tractiren. Jedoch auch auf jene zeitweilige Schulcelebrität unseres Gedichts ist nun bereits seit mehren Jahrhunderten abermals eine beinahe vollständige Vergessenheit gefolgt; und so spiegelt denn die Geschichte dieses kleinen jüdisch-hellenistischen Produkts das Schicksal wieder, welchem die gesammte jüdisch-hellenistische und jede ihr ähnliche Schriftstellerei verdientermaassen unterliegt, das Schicksal nämlich, keinen nachhaltigen Einfluss üben zu können auf das geistige Leben der Völker, das sich in kräftigen Gegensätzen umschwingt, und alle Versuche, das Concrete durch Compromiss oder Abstraction zu verflachen, verächtlich zur Seite schiebt.

---

[1]) *Bentlei Opp.* p. 462, 529.

ΦΩΚΥΛΙΔΕΙΑ.

Μήτε γαμοκλοπέειν, μήτ' ἄρσενα κύπριν ὀρίνειν.
μήτε δόλους ῥάπτειν, μήθ' αἵματι χεῖρα μιαίνειν.
μη πλουτεῖν ἀδίκως, ἀλλ' ἐξ ὁσίων βιοτεύειν.
ἀρκεῖσθαι παρεοῦσι καὶ ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι.
ψεύδεα μὴ βάζειν, τὰ δ' ἐτήτυμα πάντ' ἀγορεύειν.
Πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας.
πάντα δίκαια νέμειν, μηδὲ κρίσιν ἐς χάριν ἕλκε.
μὴ θλίψῃς πενίην· ἀδίκως μὴ κρῖνε πρόσωπον·
ἢν σὺ κακῶς δικάσῃς, σὲ θεὸς μετέπειτα δικάσσει.
μαρτυρίην ψευδῆ φεύγειν, τὰ δίκαια βραβεύειν.
παρθεσίην τηρεῖν, πίστιν δ' ἐπὶ πᾶσι φυλάσσειν.
μέτρα νέμειν τὰ δίκαια, καλὸν δ' ἐπίμετρον ἐπαντλεῖν
σταθμὸν μὴ κρούειν ἑτερόζυγον, ἀλλ' ἴσον ἕλκειν.
μηδ' ἐπιορκήσῃς μήτ' ἀγνὼς μήτ' εἰκαῖος·
ψεύδορκον στυγέει θεὸς ἄμβροτος ὅστις ὀμόσσῃ.
τέρματα μὴ κλέπτειν· ἐπαράσιμος ὅστις ἕληται.
μισθὸν μοχθήσαντι δίδου· μὴ θλῖβε πένητα.
γλώσσῃ νοῦν ἐχέμεν· κρύπτων λόγον ἐν φρεσὶν ἴψῃ.
μήτ' ἀδικεῖν ἐθέλοις, μήτ' οὖν ἀδικοῦντας ἐάσῃς.
πτωχῷ εὐθὺ δίδου, μηδ' αὔριον ἐλθέμεν εἴπῃς.
πληρώσας σέο χεῖρ' ἔλεον χρῄζοντι παράσχου.
ἄστεγον εἰς οἶκον δέξαι καὶ τυφλὸν ὁδήγει.

Ich verzeichne hier die Lesarten des Bergk'schen Textes in *Poetae Lyrici Graeci, editio altera Lipsiae* 1853, p. 361—373 und die Seiten der Abhandlung, wo meine Abweichungen von demselben besprochen sind. Ueber den Titel s. P. XXXIV[1]

V. 1, 2 *Ταῦτα δίκης ὁσίῃσι θεοῦ βουλεύματα φαίνει Φωκυλίδης ἀνδρῶν ὁ σοφώτατος ὄλβια δῶρα,* P. XXXII[2] | 10 *ῥίψῃς* P. XIV | 13 *παρθενίην* P. XVII | 14 *καλὸν δέ τι μέτρον ἁπάντων* P. XVII[1] | 16 *ἀγνὼς μήτε ἑκοντὶ* P. XXII[1] | 18 *σπέρματα* P. XXII | 20 *κρυπτὸν λόγον ἐν φρεσὶν ἴσχειν* P. XXIII | 21] P. XXIII[1] |

ναυηγοὺς οἴκτειρον, ἐπεὶ πλόος ἐστὶν ἄδηλος.
χεῖρα πεσόντι δίδου· σῶσον δ' ἀπερίστατον ἄνδρα
κοινὰ πάθη πάντων· ὁ βίος τροχός· ἄστατος ὄλβος
πλοῦτον ἔχων σὴν χεῖρα πενητεύουσιν ὄρεξον·
ὧν τοι ἔδωκε θεός, τούτων χρῄζουσι παράσχου.
ἔστω κοινὸς ἅπας ὁ βίος καὶ ὁμόφρονα πάντα.
31 *τὸ ξίφος ἀμφιβαλοῦ μὴ πρὸς φόνον ἀλλ' ἐς ἄμυναν.*
33 *εἴθε δὲ μὴ χρῄζοις μήτ' ἔκνομα μήτε δικαίως·*
ἢν γὰρ ἀποκτείνῃς ἐχθρόν, σέο χεῖρα μιαίνεις.
ἀγροῦ γειτονέοντος ἀπόσχεο μηδ' ἄρ' ὑπερβῇς.
πάντων μέτρον ἄριστον, ὑπερβασίαι δ' ἀλεγειναί.
χρηστὸς ὀνήσιμός ἐστι, φίλος δ' ἀδικῶν ἀνόνητος.
μηδέ τιν' αὐξόμενον καρπὸν λωβήσῃ ἀρούρης.
ἔστωσαν δ' ὁμότιμοι ἐπήλυδες ἐν πολιήταις·
πάντες γὰρ ξενίης πειρώμεθα τῆς πολυπλάγκτου·
χώρη δ' οὔ τι βέβαιον ἔχει πέδον ἀνθρώποισιν.

Ἡ φιλοχρημοσύνη μήτηρ κακότητος ἁπάσης.
χρυσὸς ἀεὶ δόλος ἐστὶ καὶ ἄργυρος ἀνθρώποισιν.
χρυσέ, κακῶν ἀρχηγέ, βιοφθόρε, πάντα χαλέπτων,
εἴθε σε μὴ θνητοῖσι γενέσθαι πῆμα ποθεινόν.
σεῦ γὰρ ἕκητι μάχαι τε λεηλασίαι τε φόνοι τε,
ἐχθρὰ δὲ τέκνα γονεῦσιν, ἀδελφειοί τε συναίμοις.
μηδ' ἕτερον κεύθοις κραδίῃ νόον ἄλλ' ἀγορεύων·
μηδ', ὡς πετροφυὴς πολύπους, κατὰ χῶρον ἀμείβου·
πᾶσιν δ' ἁπλόος ἴσθι, τὰ δ' ἐκ ψυχῆς ἀγόρευε.
ὅστις ἑκὼν ἀδικεῖ κακὸς ἀνήρ· εἰ δ' ὑπ' ἀνάγκης,
οὐκ ἐρέω τὸ τέλος· βουλὴ δ' εὐθύνεθ' ἑκάστου.
μὴ γαυροῦ σοφίῃ μήτ' ἀλκῇ μήτ' ἐπὶ πλούτῳ·
εἷς θεός ἐστι σοφός, δυνατός θ' ἅμα καὶ πολύολβος.
μηδὲ παροιχομένοισι κακοῖς τρύχου τεὸν ἦπαρ·
οὐκ ἔτι γὰρ δύναται τὸ τετυγμένον εἶναι ἄτυκτον.
μὴ προπέσῃς ἐς χεῖρα, χαλίνου δ' ἄγριον ὀργήν·
πολλάκι γὰρ πλήξας ἀέκων φόνον ἐξετέλεσσεν.

Ἔστω κοινὰ πάθη· μηδὲν μέγα μηδ' ὑπέροπλον·
οὐδ' ἀγαθὸν πλεονάζον ἔφυ θνητοῖσιν ὄνειαρ·
ἡ πολλὴ δὲ τρυφὴ πρὸς ἀσέμνους ἕλκετ' ἔρωτας·
ὑψαυχεῖ δ' ὁ πολὺς πλοῦτος καὶ ἐς ὕβριν ἀέξει.

---

32 [αἷμα δὲ μὴ φαγέειν εἰδωλοθύτων ἀπέχεσθαι] P. XIX[1] | 40 πενίης P. XXV[1] | 57 προπετης | 60 οὐδ'] οὐκ P. IX |

θυμὸς σπερχόμενος μανίην ὀλοόφρονα τεύχει.
ὀργὴ δ' ἐστὶν ὄρεξις, ὑπερβαίνουσα δὲ μῆνις.
ζῆλος τῶν ἐσθλῶν ἀγαθός, φαύλων δ' ἀίδηλος.
τόλμα κακῶν ὀλοή· μέγα δ' ὠφελεῖ ἐσθλὰ πονεῦντα.
σεμνὸς ἔρως ἀρετῆς· ὁ δὲ Κύπριδος αἶσχος ὀφέλλει.
ἡδὺς ἄγαν ἄφρων κικλήσκεται ἐν πολιήταις.
μέτρῳ ἔδειν, μέτρῳ δὲ πιεῖν καὶ μυθολογεύειν.
μὴ φθονέοις ἀγαθῶν ἑτάροις, μὴ μῶμον ἀνάψῃ·
ἄφθονοι Οὐρανίδαι καὶ ἐν ἀλλήλοις τελέθουσιν.
οὐ φθονέει μήνη πολὺ κρείσσοσιν ἡλίου αὐγαῖς·
οὐ χθὼν οὐρανίοις ὑψώμασι νέρθεν ἐοῦσα·
οὐ ποταμοὶ πελάγεσσιν· ἀεὶ δ' ὁμόνοιαν ἔχουσιν·
εἰ γὰρ ἔρις μακάρεσσιν ἐνῆν, οὐκ ἂν πόλος ἔστη·
σωφροσύνην ἀσκεῖν, αἰσχρῶν δ' ἔργων ἀπέχεσθαι.
μὴ μιμοῦ κακότητα, δίκῃ δ' ἀπαλέξον ἀμύνων·
πειθὼ μὲν γὰρ ὄνειαρ, ἔρις δ' ἔριν ἀντιφυτεύει.
μὴ πίστευε τάχιστα πρὶν ἀτρεκέως πέρας ὄψει.
νικᾶν εὖ ἔρδοντας ἐπὶ πλεόνεσσι καθήκει.
καλὸν ξεινίζειν ταχέως λιταῖσι τραπέζαις,
ἢ πλείσταις θαλίαισι βραδυνούσαις παρὰ καιρόν.
Μηδέποτε χρήστης πικρὸς γένῃ ἀνδρὶ πένητι.
μηδέ τις ὄρνιθας καλιῆς ἅμα πάντας ἑλέσθω·
μητέρα δ' ἐκπρολίπῃς, συνέχῃς σαυτῷ δὲ νεοσσούς.
μηδέποτε κρίνειν ἀδαήμονας ἄνδρας ἐάσῃς·
τὴν σοφίην σοφὸς ἰθύνει, τέχνας δ' ὁμότεχνος·
οὐ χωρεῖ μεγάλην διδαχὴν ἀδίδακτος ἀκουή·
οὐ γὰρ δὴ νοέουσ' οἱ μηδέποτ' ἐσθλὰ μαθόντες.
μηδὲ τραπεζοκόρους κόλακας ποιεῖσθαι ἑταίρους·
πολλοὶ γὰρ πόσιος καὶ βρώσιός εἰσιν ἑταῖροι,
καιρὸν θωπεύοντες, ἐπὴν κορέσασθαι ἔχωσιν·
ἀχθόμενοι δ' ὀλίγοισι κυπέλλοις πάντες ἄπληστοι.
λαῷ μὴ πίστευε· πολύτροπός ἐστιν ὅμιλος·
λαός τοι καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀκατάσχετα πάντα.
μηδὲ μάτην ἐπὶ πῦρ καθίσας μινύθοις φίλον ἦτορ·
μέτρα δὲ τεῦχε γόοισι· τὸ γὰρ μέτρον ἐστὶν ἄριστον.
Γαῖαν ἐπιμοιρᾶσθαι ἀταρχύτοις νεκύεσσι.

---

63 **ὑπερχόμενος . . . . τίκτει** P. X | 70 *ἀνάψῃς* P. X[1] | 77 *Δίκῃ δ' ἀπόλειψον* (*ἀπάλειψον vulg.*) *ἄμυναν, cf. Hom. Od. XVII,* 364 **ἀπαλεξήσειν κακότητος** | 85 *ἐκπρολίποις ἵν' ἔχῃς αὖ τήςδε νεοσσούς* P. XXVI[1] | 87 **μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσῃς** P. XXVI[2] | 91 *ὀλίγοισι κυπέλλοις Nauck pro ὀλίγοις καὶ πολλοῖς* | 98 *θεοῖσι* P. VII |

μὴ τύμβον φθιμένων ἀνορύξῃς, μηδ' ἀθέατα
δείξῃς ἠελίῳ, καὶ δαιμόνιον χόλον ὄρσῃς.
οὐ καλὸν ἁρμονίην ἀναλυέμεν ἀνθρώποιο·
καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν ἐς φάος ἐλθεῖν
λείψαν' ἀποιχομένων· ὀπίσω τε νέοι τελέθονται.
ψυχαὶ γὰρ μίμνουσιν ἀκήριοι ἐν φθιμένοισιν.
πνεῦμα γάρ ἐστι θεοῦ χρῆσις θνητοῖσι καὶ εἰκών·
σῶμα γὰρ ἐκ γαίης ἔχομεν κἄπειτα πρὸς αὖ γῆν
λυόμενοι κόνις ἐσμέν· ἀὴρ δ' ἀνὰ πνεῦμα δέδεκται.
πλούτου μὴ φείδου· μέμνησ' ὅτι θνητὸς ὑπάρχεις.
οὐκ ἔστ' εἰς Ἅιδην ὄλβον καὶ χρήματ' ἄγεσθαι.
κοινὰ μέλαθρα δόμων αἰώνια καὶ πατρὶς Ἅιδης.
πάντες ἶσον νεκύες· ψυχῶν δὲ θεὸς βασιλεύει.
ξυνὸς χῶρος ἅπασι, πένησί τε καὶ βασιλεῦσιν.
οὐ πολὺν ἄνθρωποι ζῶμεν χρόνον, ἀλλ' ἐπὶ καιρόν·
ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ζῇ διὰ παντός.
Οὐδεὶς γινώσκει τί μεταύριον ἢ τί μεθ' ὥραν·
ἄσκοπός ἐστι βροτῶν κάματος, τὸ δὲ μέλλον ἄδηλον
μήτε κακοῖς ἄχθου, μήτ' οὖν ἐπαγάλλεο χάρμῃ.
πολλάκις ἐν βιότῳ καὶ θαρσαλέοισιν ἄπιστον
πῆμα, καὶ ἀχθομένοισι κακοῦ λύσις ἤλυθεν αἴφνης.
καιρῷ λατρεύειν, μηδ' ἀντιπνέειν ἀνέμοισιν.
Μὴ μεγαληγορίῃ φυσῶν φρένα λυσσωθείης.
εὐεπίην ἀσκεῖν, ἣ τις μάλα πάντας ὀνήσει.
ὅπλον τοι λόγος ἀνδρὶ τομώτερόν ἐστι σιδήρου.
ὅπλον ἑκάστῳ νεῖμε θεός· φύσιν ἠερόφοιτον
ὄρνισιν, πώλοις ταχυτῆτ', ἀλκὴν δὲ λέουσιν·
ταύροις δ' αὐτοφύτως κέρα ἐστίν· κέντρα μελίσσαις.
ἔμφυτον ἄλκαρ, ἔδωκε, λόγον δ' ἔρυμ' ἀνθρώποισιν.
βέλτερος ἀλκήεντος ἔφυ σεσοφισμένος ἀνήρ.
ἀγροὺς καὶ πόλιας σοφίη καὶ νῆα κυβερνᾷ.
Οὐχ ὅσιον κρύπτειν τὸν ἀτάσθαλον ἄνδρ' ἀνέλεγκτον,
ἀλλὰ χρὴ κακόεργον ἀποτρωπᾶσθαι ἐναργῆ·
πολλάκι συνθνήσκουσι κακοῖς οἱ συμπαρεόντες.
φωρῶν μὴ δέξῃ κλοπίμην ἀδίκων παραθήκην·
ἀμφότεροι κλῶπες, καὶ ὁ δεξάμενος καὶ ὁ κλέψας.
Μοίρας πᾶσι νέμειν· ἰσότης δ' ἐν πᾶσιν ἄριστον.

---

104 **δὲ θεοὶ** P. IX | 117 **θανατος** P. XXVI[2] | 127 **δ' αὐτοχύτοις κεράεσσιν** P. XV[1] | 129 **τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος** P. XVI | 133 **ἀποτροπάασθαι ἀνάγκη** P. XXVII[1] | 137 **μοίρας** P. XXVII[2] |

138 ἀρχόμενος φείδου πάντων, μὴ τέρμ' ἐπιδεύῃ·
143 ἀρχόμενον τὸ κακὸν κόπτειν, ἕλκος τ' ἀκέσασθαι·
144 ἐξ ὀλίγου σπινθῆρος ἀθέσφατος αἴθεται ὕλη.
140 Κτῆνος κἢν ἐχθροῖο πέσῃ καθ' ὁδὸν συνέγειρε.
141 πλαζόμενόν τε βοτὸν κατ' ἀταρπιτὸν οὔποτ' ἀλύξεις·
142 βέλτερον ἀντ' ἐχθροῖο τυχεῖν φίλον εὐμενέοντος.
145 Ἐγκρατὲς ἦτορ ἔχειν, τῶν λωβητῶν δ' ἀπέχεσθαι·
139 μὴ κτήνους θνητοῖο βορὴν κατὰ λίεραν ἕληαι·
147 μηδέ τι θηρόβορον δαίσῃ κρέας, ἀργίποσιν δὲ
148 λείψανα λεῖπε κυσίν· θηρῶν ἄπο θῆρες ἔδονται.
149 φάρμακα μὴ τεύχειν· μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι.
150 νηπιάχους ἀταλοὺς μὴ μάρψῃς χειρὶ βιαίᾳ.
151 φεῦγε διχοστασίην καὶ ἔριν πολέμου προσιόντος.
146 φεῦγε κακὴν φήμην, φεῦγ' ἀνθρώπους ἀθεμίστους.
152 μὴ κακὸν εὖ ἔρξῃς· σπείρειν ἴσον ἔστ' ἐνὶ πόντῳ.
153 Ἐργάζευ, μοχθῶν ὡς ἐξ ἰδίων βιοτεύῃς·
154 πᾶς γὰρ ἀεργὸς ἀνὴρ ζώει κλοπίμων ἀπὸ χειρῶν.
156 μηδ' ἄλλου παρὰ δαιτὸς ἔδοις σκυβάλισμα τραπέζης,
157 ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἰδίων βίοτον διάγοις ἀνυβρίστως.
155 τέχνη τοι τρέφει ἄνδρας, ἀεργὸν δ' ἴψατο λιμός·
158 εἰ δέ τις οὐ δεδάηκε τέχνην, σκάπτοιτο δικέλλῃ.
ἔστι βίος πᾶν ἔργον ἐπὴν μοχθεῖν ἐθέλησθα.
160 ναυτίλος εἰ πλώειν ἐθέλεις, εὐρεῖα θάλασσα.
εἰ δὲ γεηπονίην μεθέπειν, μακραί τοι ἄρουραι.
οὐδὲν ἄνευ καμάτου πέλει ἀνδράσιν εὐπετὲς ἔργον,
οὐδ' αὐτοῖς μακάρεσσι· πόνος δ' ἀρετὴν μέγ' ὀφέλλει.
μύρμηκες, γαίης μυχάτους προλελοιπότες οἴκους,
165 ἔρχονται βιότον κεχρημένοι, ὁππότ' ἄρουραι
λήια κειράμεναι καρπῶν πλήθωσιν ἀλωάς·
οἱ δ' αὐτοὶ πυροῖο νεοτριβὲς ἄχθος ἔχουσιν,
" κριθῶν· αἰεὶ δὲ φέρων φορέοντα διώκει,
ἐκ θέρεος ποτὶ χεῖμα βορὴν σφετέρην συνάγοντες,
170 ἄτρυτοι· φῦλον δ' ὀλίγον τελέθει πολύμοχθον.
κάμνει δ' ἠεροφοῖτις ἀριστοπόνος τε μέλισσα
ἢ πέτρης κοίλης κατὰ χηραμὸν ἢ δονάκεσσιν
ἢ δρυὸς ὠγυγίης κατὰ κοιλάδας ἔνδοθι σίμβλων
σμήνεσι μυριότρητα κατ' ἄγγεα κηροδομοῦσα.

138–151] P. XXVII[a] | 141 πλαζόμενον δὲ βροτὸν καὶ ἀλήμονα μήποτ' ἐλέγξῃς P. XXVIII | 148 θῆρες δ ἀπὸ θηρος P. XXIX[a] | 149 βίβλων] P. XXIX[a] | 150 βιαίως | 155] XXX[a] | 173 κοιλάδος | 174 ἄγγεα Ruhnkenius pro ἄνθεα. |

Μὴ μείνῃς ἄγαμος, μή πως νώνυμνος ὄληαι·
δός τι φύσει καὐτός, τέκε δ' ἔμπαλιν, ὡς ἐλοχεύθης.
μὴ προαγωγεύσῃς ἄλοχον, σέο τέκνα μιαίνων·
οὐ γὰρ τίκτει παῖδας ὁμοίους μοιχικὰ λέκτρα.
μητρυιῆς μὴ ψαῦε τὰ δεύτερα λέκτρα γονῆος·
μητέρα δ' ὡς τίμα τὴν μητέρος ἴχνια βᾶσαν.
182 μηδ' ἐπὶ παλλακίσιν πατρὸς λεχέεσσι μιγείης.
181 μηδὲ κασιγνήτης ἐς ἀπότροπον ἐλθέμεν εὐνήν·
194 μηδὲ κασιγνήτων ἀλόχων ἐπὶ δέμνια βαίνειν.
183 μηδὲ γυνὴ φθείροι βρέφος ἔμβρυον ἔνδοθι γαστρός,
μηδὲ τεκοῦσα κυσὶν ῥίψῃ καὶ γυψὶν ἕλωρα.
μηδ' ἐπὶ σῇ ἀλόχῳ ἐγκύμονι χεῖρα βάλῃαι.
μηδ' αὖ παιδογόνον τέμνειν φύσιν ἄρσενα κούρου.
μηδ' ἀλόγοις ζώοισι βατήριον ἐς λέχος ἐλθεῖν·
μηδ' ὕβριζε γυναῖκας ἐπ' αἰσχυντοῖς λεχέεσσιν.
μὴ παραβῇς εὐνὰς φύσεως ἐς κύπριν ἄθεσμον·
οὐδ' αὐτοῖς θήρεσσι συνεύαδον ἄρσενες εὐναί.
μηδέ τι θηλύτεραι λέχος ἀνδρῶν μιμήσαιντο.
μηδ' ἐς ἔρωτα γυναικὸς ἅπας ῥεύσῃς ἀκάθεκτος.
193 οὐ γὰρ Ἔρως θεός ἐστι, πάθος δ' ἀΐδηλον ἁπάντων.
στέργε τεὴν ἄλοχον· τί γὰρ ἥδιον καὶ ἄρειον,
ἢ ὅταν ἀνδρὶ γυνὴ φρονέῃ φίλα γήραος ἄχρις,
καὶ πόσις ᾗ ἀλόχῳ, μηδ' ἐμπέσῃ ἄνδιχα νεῖκος;
μηδέ τις ἀμνήστευτα βίῃ κούρῃσι μιγείη.
μηδὲ γυναῖκα κακὴν πολυχρήματον οἴκαδ' ἄγεσθαι·
λατρεύσεις ἀλόχῳ λυγρῇ χάριν εἵνεκα φερνῆς·
ἵππους εὐγενέας διζήμεθα γειαρότας τε
ταύρους ὑψαυχένοντας, ἀτὰρ σκυλάκων πανάγρῃας.
γῆμαι δ' οὐκ ἀγαθὴν ἐριδαίνομεν ἄφνος ἑλόντες,
οὐδὲ γυνὴ κακὸν ἄνδρ' ἀπαναίνεται ἀφνεὸν ὄντα.
μηδὲ γάμῳ γάμον ἄλλον ἄγοις ἔπι, πήματι πῆμα.
μηδ' ἀμφὶ κτεάνων συνομαίμοσιν εἰς ἔριν ἔλθῃς.
Παισὶν μὴ χαλέπαινε τεοῖς ἀλλ' ἤπιος εἴης·
ἤν δέ τι παῖς ἀλίτῃ, κωλυέτω υἱέα μήτηρ,
ἢ καὶ πρεσβύτατοι γενεῆς ἢ δημογέροντες.
μὴ μὲν ἐπ' ἄρσενι παιδὶ τρέφειν πλοκαμῖδα χαίτην·
μὴ κορυφὴν πλέξῃς μήθ' ἅμματα λοξὰ κορύμβων·

---

188 γυναῖκ' αἰσχυντηροῖς ἐπίεσαν | 194 *collocavi post* 181 | 200 λυγρῆς | 203 ἄφνος ἑλόντες] ἀφρονέοντες | 205 ἐπὶ | 208 ἀλίτῃ σε κολουέτω |

ἄρσεσιν οὐκ ἐπέοικε κομᾶν, χλιδαὶ δὲ γυναιξίν.
παιδὸς δ' εὐμόρφου φρουρεῖν νεοτήσιον ὥρην·
πολλοὶ γὰρ λυσσῶσι πρὸς ἄρσενα μῖξιν ἔρωτος.
παρθενικὴν δὲ φύλασσε πολυκλείστοις θαλάμοισιν·
μηδέ μιν ἄχρι γάμων πρὸ δόμων ὀφθῆμεν ἐάσῃς.
κάλλος δυστήρητον ἔφυ παίδων τοκέεσσιν.
Στέργε φίλους ἄχρις θανάτου. πίστις γὰρ ἀμείνων.
συγγενέσιν φιλότητα νέμοις ὁσίην θ' ὁμόνοιαν.
αἰδεῖσθαι πολιοκροτάφους, εἴκειν δὲ γέρουσιν
ἕδρης καὶ γεράων πάντων γενεῇ θαλέθοντας.
πρέσβυν ὁμήλικα πατρὸς ἴσαις τιμαῖσι γέραιρε.
Γαστρὸς ὀφειλόμενον δασμὸν παρέχου θεράπουσιν.
δούλῳ τακτὰ νέμοις, ἵνα τοι καταθύμιος εἴη.
στίγματα μὴ γράψῃς, ἐπονειδίζων θεράποντα.
δοῦλον μὴ βλάψῃς τι, κακηγορέων παρ' ἄνακτι.
λάμβανε καὶ βουλὴν παρὰ δούλου εὐφρονέοντος.
[ἁγνείη ψυχῆς τοῦ σώματός εἰσι καθαρμοί]
Ταῦτα δικαιοσύνης μυστήρια, τοῖα βιεῦντες
ζωὴν ἐκτελέοιτ' ἀγαθὴν μέχρι γήραος οὐδοῦ.

221 γενεῇ δ' ἀτάλαντον P. XXXI[1] | 227 παρὰ οἰκέτου εὖ φρονέοντος P. XXXII[1] | 228] P. XXXII[2] |

Das Seminar wurde am 10. August 1854 eröffnet. Es hat natürlich noch keine Geschichte, kann nicht von Abgangsprüfungen erzählen und von reifen Männern, die es dem Leben zugeführt, dass sie auf dem Gebiete des Glaubens und der Wissenschaft wirken. Seine Berichterstattung kann sich nur auf die genetische Entwicklung erstrecken, auf die allmälige Realisirung des Planes, den es sich vorgesetzt, auf das Streben der Lehrenden, das im Geiste erfasste Ziel zu erreichen, und die Empfänglichkeit der Lernenden, sich zu diesem Ziele hinleiten zu lassen. Und da kann nur mit tiefem Danke gegen die Vorsehung ausgesprochen werden, dass der bisher befolgte Weg, war er auch mühsam und von vielen Anstrengungen begleitet, den reichen Lohn in sich trug, den das reifende Unternehmen fast mehr noch als das gereifte bietet; in dem höhern Schaffen und der auf dasselbe gerichteten spannenden Geistesthätigkeit liegt eine Welt voll Sorgen, die bei dem Gedanken, worauf sie gerichtet sind, und ihrem allmäligen Entweichen vor dem durch Gott geleiteten ernsten Willen, eine erhebende innere Befriedigung gewähren.

Musste das Inslebentreten eines Rabbinerseminars auch dem Fernstehenden als dringendes Bedürfniss erscheinen, da jeder Confession eine Pflanzstätte für heranwachsende Theologen unentbehrlich ist und Deutschland eine solche Anstalt bisher nicht besass, so konnte der mit der jüdischen Theologie und den Anforderungen der Wissenschaft Vertraute sich nicht verbergen, dass neue Bahnen erstrebt, neue Gänge dem Studium eröffnet werden müssen. Der Gedanke an das Entstehen eines Seminars lag sehr nahe; die geistige Durch- und Ausführung schien, je mehr sich der Gedanke hierin vertiefte, in fast unerreichbare Ferne zu entweichen. Ein gründliches Wissen, ein in den Geist des Gegenstandes eingehendes und ihn nach seinen Tiefen auffassendes Studium ist die Forderung, die jeder redliche Forscher an sich und den Jünger der Wissenschaft macht. Auch auf dem Gebiete der jüdischen Theologie muss dieser Forderung, die in der letzten Zeit dem Bewusstsein abhanden gekommen zu sein scheint, vollständige Rechnung getragen werden; eine von tiefem, principiellem Eingehen zeugende Gründlichkeit soll schon den angehenden Theologen vor jener Oberflächlichkeit bewahren, die nicht nur abführet, sondern aus den Vorschriften des Glaubens Stoff zu hohlem Spott entlehnt und sich in ihrer Afterweisheit über ihn erhaben dünkt. Das Studium muss daher mit wissenschaftlichem Geiste befruchtet werden, der nicht bei dem Schema stehen bleibt, nicht in der Formel den Inhalt, sondern nur den Aus-

druck, die flüchtige Verkörperung des tief liegenden, lebendigen Gedankens, in ihr nur die sichtbare Hülle des unsichtbaren, aus dem Reiche des Denkens und Forschens sich entwickelnden Princips erblickt. Und dieses ist der eigentliche Punkt der Befreundung und gegenseitigen Durchdringung der Theologie und der Wissenschaft; jene wird durch diese vor Einseitigkeit bewahrt und erhält in sich lebendig das Bewusstsein des Ausgangspunctes und des Zieles ihres Forschens. Die Aufgabe war also, eine wissenschaftliche Lehrweise zu begründen, die Theologie aus der Isolirtheit, in die sie in den letzten Generationen hineingedrängt wurde, heraustreten zu lassen und ihr zu ihrer vollen grundsätzlichen Berechtigung zu verhelfen. — Und wie an den Lehrenden, so ist hierdurch auch an die Lernenden das Mass der Anforderungen gesteigert: sie sollen einen für die wissenschaftliche Auffassung empfänglichen Sinn mitbringen, schon beim Eintritte der Wissenschaft nicht fern stehen, und es soll ihr Fortschreiten auf dem einen Gebiete Hand in Hand mit dem Fortschreiten auf dem andern gehen; liegt doch überhaupt in der gründlichen scientifischen Bildung eine wesentliche Bedingung der nach allen Richtungen sich bewegenden und zur Vertheidigung wie zur Hebung des Glaubens rüstigen theologischen Thätigkeit!

War aber auch der Plan mit Bewusstsein erfasst und wenigstens nach seinen Umrissen verzeichnet, so hing die Realisirung doch zu sehr von den Fähigkeiten und den mitgebrachten Kenntnissen der Eintretenden ab, als dass nicht fast mit Gewissheit vorauszusehen war, es werden Unebenheiten der mannigfachsten Art auszugleichen sein. Einen ungefähren Massstab hierfür bietet die Geschichte der Entstehung der Schulen und Universitäten, und nicht darf zur Beurtheilung des Werdens des Seminars von dem gegliederten zusammenhängenden Organismus der öffentlichen bestehenden Lehranstalten ausgegangen werden. Schon in dem Begriffe „Werden" und „Entstehen" ist das ganze Mass der Verschiedenartigkeit ausgedrückt. Das Bestehende hat seine Begrenzungen, seine geformten und gegliederten Gebiete, beim Werdenden schwimmen noch viele Elemente ineinander, die erst später ihren Niederschlag erhalten; das Bestehende stellt feste Forderungen und richtet das Verschiedenartige nach den vorhandenen verschiedenen Ordnungen ein, das Werdende will erst diese Ordnungen schaffen, muss das Verschiedenartige selbst, insofern nicht die einzelnen Bestandtheile zu weit auseinandergehen, zu einem Ganzen zu verbinden und aus ihm heraus durch allmälige Analyse die Gliederungen zu entwickeln suchen. Wird hierzu noch erwogen, dass nach dem gewöhnlichen Lehr- und Studiengange den wenigsten Eintretenden Gelegenheit geboten war, sich die nach beiden Richtungen — der theologischen und der klassischen — zum Eintritt in das Seminar befähigenden Vorkenntnisse anzueignen, so zeigt sich ganz das Bild der Schwierigkeiten dieses „Werdens." Von Manchem wurde ein hinreichendes Mass klassischen Wissens mitgebracht, aber der theologische Fonds war schwach; der Andere stand auf theologischem Boden mit sicherem Fusse, er war aber nicht weit in jenes Gebiet eingedrungen. Ein nachhelfendes Entgegenkommen war also in den Umständen, war in dem Entstehen selbst begründet; manche schöne Kraft, die sich zu Vollkommenem heranzubilden und Verdienstliches zu leisten verspricht, suchte hier eine Stätte zu ihrer Entfaltung; auf die Kunde von der Eröffnung des Seminars war mancher hoffnungsvolle, mit ernstem Willen und Streben ausgerüstete Jüngling herbeigeeilt: wenn er den Anforderungen nicht ganz genügte, so lag die Vorbereitung ausser dem Kreise seiner früheren Studien und konnte nicht in der engen Zwi-

schenzeit zwischen der Kunde von der Eröffnung und der Eröffnung des Seminars vollendet werden.

Der Gedanke an ein Experimentiren die verschiedenartigen Bestandtheile ineinander zu verschmelzen, musste nach den vorhandenen, keine Aussicht auf Annäherung bietenden Stoffen bald aufgehoben werden. Es wurde daher zu dem nahe liegenden Ausweg gegriffen, es wurden interimistische ausserordentliche Lehrer berufen, die den Schwächen nachhelfen sollten. So sind nun am Seminar ausser dem Unterzeichneten, den beiden ordentlichen Lehrern Dr. J. Bernays und Dr. H. Grätz und dem Mathematikus Dr. B. Zuckermann, Dr. M. Joël und Lehrer Holländer als Hülfslehrer thätig.

Diese vereinten Lehrkräfte arbeiten auf theologischem Gebiete nach dem Ziele, die Hörer in dem weiten Kreise der jüdischen Theologie heimisch zu machen und sie zu gründlichen, das biblische und rabbinische Fach nach seinen verschiedenen Ausläufen erfassenden und in sich aufnehmenden Rabbinern heranzubilden. Auf klassischem Gebiete sollen sie die Reife zur Universität erlangen; die Universitätsstudien selbst sollen sie, wie in dem ursprünglichen Programme ausgesprochen wurde, auf der Universität machen. — Nach den verschiedenen aufwärts steigenden Graden des theologischen Studiums gestalteten sich zwei Abtheilungen.

Der Unterzeichnete las in der obern Abtheilung: Pentateuch Genesis, Exodus bis c. 20 mit besonderer Berücksichtigung der aram. Uebersetzung des Onkelos, des Jonathan und des jerus. Targums, ferner der Septuaginta. Als Commentatoren wurden Raschi, Ibn Esra, Raschbam, Ramban u. A. benützt; auch wird auf spätere Forschungen Rücksicht genommen. — Talmud statarisch: Tract. Baba Mezia bis zu Ende des siebenten Abschnittes; Talmud cursorisch: Tract. Pesachim, vier Abschnitte mit tieferem Eingehen auf F. 14—21. Mehrfache Repetitorien leiten die Hörer auf principielle Uebersichtlichkeit und Gesammtauffassung.[1] — Einleitung in die Mischna. Da sich hiefür noch kein Lehrbuch findet, las der Unterzeichnete nach seinem Entwurfe: Historische Einleitung, Hülfsquellen und Commentatoren, Recensionen und Aufeinanderfolge, Methodologie, das Eigentliche der Mischna.

Dr. Grätz lehrte in der obern Abtheilung: Bibelexegese: die kleinen Propheten. Jesaias, Jeremias. — Hebräische Grammatik: Laut- und Formenlehre. Nomen. Pronomen. Verbum. — Geschichte: Einwanderung der Israeliten in Palästina bis zum Untergange des Zehnstämmereiches, verbunden mit Geographie von Palästina.

Dr. Bernays las: Griechisch: Homer, Ilias 2. 3. 4. Herodot Buch 2. 3. Plato. Apologie und Kriton. — Latein: Virgil Eclogen 1. 4. Georgica 4, 315 bis zum Schlusse. Terenz Adelphi. Tacitus Annalen Buch 1. 2. 3. Den lateinischen Exercitien wurden Stücke aus Muret zu Grunde gelegt. — Für den Vortrag griechischer Geschichte diente We-

[1] Die Repetitorien werden entweder mit Zugrundelegung des Jad Hachasaka des Maimonides vorgenommen, so dass je ein Paragraph (Halacha) aus dessen Werk vorgelesen wird und die Hörer die Quelle aufzufinden und sie nach ihren verschiedenen Richtungen — der Meinung Raschi's, Tosafot u. s. w. — anzugeben haben, oder die Hörer bestimmen den Gegenstand nach seinen verschiedenen Ausläufen und Modificationen; zuweilen wird auch in Form der Responsen von den Hörern über eine Frage Auskunft verlangt.

bers Lehrbuch als Leitfaden. — Ebenfalls nach Weber wurde Geschichte der deutschen Litteratur seit Klopstock vorgetragen, und damit Lectüren aus Lessing (Dramaturgie), Herder (Geschichte der hebräischen Poesie), so wie deutsche Stylübungen verbunden.

Dr. Zuckermann lehrte: Geometrie: Vergleichung, Verwandlung ff. geradliniger Figuren. Berechnung der Seiten regulärer Polygone. Rectification und Quadratur des Kreises. Trigonometrie. — Arithmetik: Gleichungen. Logarithmen. Arithmetische und geometrische Reihen. Zinseszinsrechnung. — Physik: Statik und Mechanik der festen und flüssigen Körper.

Lehrer Holländer las: Musterstücke aus dem Handbuche der französischen Sprache von Ideler und Nolte; ferner ein franz. Drama, in französischer Sprache erläutert.

In der zweiten Abtheilung lehrte:

Dr. Grätz: Exegese: Pentateuch. Die ersten (geschichtlichen) Propheten. — Hebräische Grammatik: Formenlehre, Nomen, Verbum. — Talmud: Tract. Pesachim bis zum zehnten Abschnitt.

Dr. Joël las Griechisch: Xenophon Anabasis, L. 2. 3. Odyssee L. 1. Die vollständige Lehre vom griechischen Verbum. — Latein: *Cicero pro Rosc. Amer* bis c. 30. Ovid. Metamorph. L. 3. 12. Livius 1. Buch bis c. 30. Lateinische Syntax mit Besprechung der allwöchentlichen Exercitien. — Geschichte: Geschichte Griechenlands bis J. 338. Geschichte Roms bis J. 30. — Geographie: die einzelnen Länder Europa's mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands und Preussens.

Lehrer Holländer las die sechs ersten Abschnitte aus dem prosaischen und poetischen Theile des Lesebuchs von Kehrein „für die obere Lehrstufe", und besprach die betreffenden Autoren und Dichter nach ihrer Bedeutung in der Litteraturgeschichte. Hiermit wurden Declamationsübungen und Besprechung der gegebenen schriftlichen Aufsätze verbunden.

Dr. Zuckermann lehrte: Geometrie, Lehre von den Vierseiten. Kreislehre. Vergleichung, Verwandlung ff. gradliniger Figuren. — Arithmetik: Decimalbrüche, Quadrat- und Kubikwurzelausziehen. Rechnung mit algebraischen Zahlen. Potenzirung und Radicirung. Lehre von den Verhältnissen und Proportionen. — Naturgeschichte: Wirbelthiere nach Leunis' analytischem Leitfaden der Zoologie.

Cantor Deutsch leitete den die Bildung des ästhetischen Sinnes fördernden und dem einstigen Theologen in vieler Hinsicht nützlichen Gesangunterricht.

Turnübungen wurden zwei Stunden wöchentlich in der Remerschen orthopädischen Anstalt gehalten.

Das Seminar zählt dreissig Hörer, und zwar 21 Preussen, 3 Oesterreicher, 3 Hanoveraner, einen Darmstädter, einen Badenser und einen Kurhessen. Von diesen Hörern hat einer die philosophische Doctorwürde erlangt und besuchen acht rite die Universität.

Den vorgeschrittenen Hörern ist ausser den Repetitorien noch eine andere aufmunternde Gelegenheit geboten, ihre Kräfte zu erproben. Herr J. Lehmann aus Glogau, Redacteur des „Maga-

zin für Litteratur des Auslandes", hat die Revenuen des von ihm dem Seminar übergebenen Capitals von 600 Thalern, zu einem Stipendium für einen Seminaristen der obern Abtheilung bestimmt, „der über ein vom Director gegebenes wissenschäftliches Thema die nach dem Ausspruche des Lehrercollegiums beste Arbeit geliefert hat. Dieses Stipendium soll an dem jedesmaligen Sterbetage des Stifters vertheilt werden, und soll der mit dem Stipendium belohnte Hörer seine Ausarbeitung bei der Gedächtnissfeier vortragen." Dieses Jahr wurde als Preisaufgabe gestellt:

„Ueber die nach mosaisch-talmudischer Lehre obliegende Pflicht, dem Nächsten bei Gefährdung seines Lebens oder seines Eigenthums beizustehen;

und ob bei Rettung des gefährdeten Eigenthums des Nächsten, nach dieser Lehre rechtlich eine Belohnung oder Schadloshaltung beansprucht werden kann."

Sechs Hörer haben umfangreichere Ausarbeitungen eingeliefert. Der Name Desjenigen, der den Preis errungen, wird im Jahresbericht des kommenden Jahres angeführt werden.

Das Seminar beging in diesem Jahre zwei öffentliche Feierlichkeiten.

Am 28. Januar wurde die Gedächtnissfeier des Stifters der Anstalt, des Königl. Commerzienrathes Jonas Fränckel, begangen [1]). Diese Gedächtnissfeier soll statutenmässig jedes Jahr am 27. Januar wiederkehren [2]). An ihr wird je der Jahresbericht ausgegeben und die gekrönte Preisschrift verlesen werden. Auch kommen an ihr vier vom Stifter legirte Stipendien zu je 50 Thalern an vier Seminaristen zur Vertheilung.

Der 15. October sah im Actussaale die Herren Curatoren, das Lehrercollegium, die Hörer nebst einem zahlreichen Publicum, zur Begehung der Geburtsfeier Sr. Majestät des Königs versammelt. Ein Recitativ (Ps. 21) nebst dem feierlichen Gebethymnus für das Wohl des Königs (הנותן תשועה) wurde von mehreren Seminaristen, unter Leitung des Cantors Deutsch, executirt. Der Unterzeichnete sprach die Festrede, die, anknüpfend an die Dankgefühle, welche die Anstalt für den König beseelen, dessen Wort die fördernde und reifende Sonne ihres Entstehens war, diese Feier als den Ausdruck einer religiösen Erkenntniss bezeichnete, die in dem grossen All eine höhere, die heterogensten, einander widerstrebenden und abstossenden Elemente zu einem harmonisch sich durchdringenden Ganzen vereinigende Weltordnung, wiederfindet. Und solche Erkenntniss zu verbreiten ist die Aufgabe dieser Anstalt. Ist doch allgemein bekannt und durch die Geschichte vieler Jahrhunderte bewahrheitet, dass den Israeliten sein Glaube Treue dem Staate, Anhänglichkeit an dessen Oberhaupt, Gehorsam gegen die Gesetze lehrt. Da aber die Begriffe über den aus diesem Glauben häufig willkürlich construirten s. g. Gottesstaat dunkel sind, versuchte der Redner hierüber in folgenden Worten manche Andeutungen zu geben:

„Der mosaische Staat wird von einem alten Schriftsteller — Flavius Josephus — mehr in frommem Eifer als mit genauer Abwägung des Wortes, Theokratie genannt; dieser Ausdruck wurde von Vielen festgehalten und an ihn die sonderbarsten, das Wesen dieses Staates verkennenden und entstellenden Schlüsse gereihet. Theokratie ist Gottes Herrschaft, Gottes Verwaltung; ein theokratischer Staat ein Staat, der durch den Willen Gottes gesetzt, durch ihn geleitet

---

[1]) Ueber diese Feier wurde in einer besondern Broschüre berichtet.

[2]) Durch eingetretene Umstände wurde dieses Jahr die Feier am 28. Januar begangen.

und regiert wird. Einem solchen Staate, wurde nun gefolgert, gehet die vernunftgemässe Entwickelung ab: der Wille Gottes stehet als erste und höchste Potenz oben an, und aus diesem Willen emaniren die Gesetze und Staatseinrichtungen; aber weil sie Ausfluss eines höheren uns unbegreiflichen Willens und nicht das Product der zum Bewusstsein ihrer selbst und des Rechtsbegriffes gekommenen Vernunft sind, darum kann der durch sie organisirte Staat nicht zu den Staaten zählen, in denen der Rechtsbegriff transparent, die verschiedenen Rechtssphären wie die verschiedenen Kreise der Gesellschaft in sich ihre Berechtigung haben, einander dem höhern Denkvermögen gemäss durchdringen und in eine das Ganze harmonisch gestaltende Spitze auslaufen. — Lassen Sie uns vorerst das Falsche dieser Grundanschauung hervorheben; wir werden dann durch einige Sätze ihre ferneren Consequenzen zu entkräften suchen.

Der Wille Gottes wird nach dieser Auffassung sehr hoch gestellt; doch weil er so hoch, weil er unerreichbar, darum gehört, wie vorgegeben wird, das von ihm Construirte nicht in den Bau und das Gefüge der aus der menschlichen Vernunft sich entwickelnden Staatsorganismen. Aber der Begriff „Wille“ wurde hier unvermerkt, und weil man das Auge anderswohin richtete, mit „Willkür“ vermengt und hierdurch eine mit den Vernunftresultaten nicht auszugleichende Incongruenz wahrgenommen. — Wie nämlich hier der Wille Gottes, lässt die Geschichte aus der Zeit alten Tagen den Willen der Götter vernehmen: sie sprachen zum Menschen und er unterwarf sich zitternd ihrem Spruche, vor der Gewalt der Elbordj- oder Olympbewohner musste sich der Sterbliche beugen, um Schreckliches, das, fügte er sich nicht, der Zorn der Götter über ihn verhängte, von sich abzuwenden. Sie verlangten, forderten, denn sie waren nicht frei von Bedürfnissen, und verlangten um ihrer selbst willen: Selbstsucht war bei ihnen die Losung. Denn diese Gebilde des Menschen erhoben sich nicht über seine Vorstellung: er vermochte nur Menschen in erhöhetem Massstabe, nicht eine Gottheit zu construiren, und so blieb Egoismus der leitende Gedanke seiner Götter. Er unterwirft sich ihrem Willen, für den er einen vernünftigen Grund nicht auffinden kann, das Motiv ist Furcht: die Götter haben Macht über den Menschen und vor ihr gehet sein Recht auf. Diese Unterwerfung unter den Willen der Götter erreicht ihren Culminationspunkt in dem tiefsten Rechtseingriffe, im Menschenopfer; das natürliche Recht des Individuums tritt vor dem in Willkür umwandelten Willen der Götter zurück. Daher stehen sie selbst über dem Rechtskreis: ihre Leidenschaft reisst sie zu dessen Verletzung hin, oder es findet das Unrecht ebenso seine Vertretung im Princip des Bösen, wie das Recht im Princip des Guten seinen Vorkämpfer hat. — Bedarf es erst eines tiefern Einblickes in den mosaischen Staat, um dort den Gegensatz zu erkennen, leuchtet er uns nicht, wohin wir das Auge im Mosaismus richten, aufs Glänzendste entgegen? Gott ist das höchste, untheilbare, alle Eigenschaften in sich vereinigende Wesen, das keines Wesens ausser ihm bedarf, in dessen Hand der Mensch nicht ein Werkzeug ist, das seinen Egoismus befriedige, sondern der sich des Menschen freuet und ihm wohlthun will. Daher ist auch das Recht, das er setzt, nicht ein ausserordentliches, ausschliesslich von seinem Willen ausgehendes; sein Wille kann nur im Recht sein letztes Motiv haben. Gott selbst ist gleichsam durch das Recht gebunden, oder fassen wir es mit einem würdigeren Ausdrucke: das Recht hängt nicht als ein Aeusseres mit dem Willen Gottes zusammen, ist nicht ein zufälliges Attribut der Gottheit, sondern es ist in ihm immanent, macht sein eigentliches Wesen.

Und dem Menschen im Ebenbilde Gottes geschaffen wohnt ebenfalls das Rechtsgefühl inne: der Wille Gottes, sein Gesetz, die Rechtsvorschriften dringen es ihm nicht als ein Aeusseres, das er erst mit seinem Wesen amalgamiren soll, auf; es hat seine innere Nothwendigkeit im menschlichen Geiste und findet dort seine Berechtigung: das göttliche Gesetz will es entwickeln und zum Bewusstsein bringen. Hier ist gleichsam ein Schlagen an den eine reiche Quelle in seinen Adern bergenden Felsen: der göttliche Stab berührt ihn und ihm entströmt frisches lebendiges Wasser. Es zeigt sich hier dasselbe Verhältniss, das bei den im Mosesthum über Gott verkündeten Wahrheiten hervortritt: sie wurden geoffenbart, und doch sind sie nicht ein Aeusseres, Aufgedrungenes; es trägt jede Brust diese Ahnung, und sie ist selbst bei dem auf der untersten Stufe der Cultur stehenden Bewohner des Feuerlandes nicht völlig erloschen. Aber das, was dunkel schlummert und durch die vielfach den Menschen umdämmernden Finsternisse nicht zum hellleuchtenden Lichte hervorbrechen kann, soll geweckt werden und Leben und Klarheit erlangen.

Wie also im Gebiete des Gottesglaubens, so rief im Gebiete des Rechts die Offenbarung die Erkenntniss wach; der Mensch kam zum Bewusstsein des Rechts, und er lernte, was den tiefsten Inhalt aller Rechtsbegriffe bildet, das unveräusserliche Recht des Menschen, seine Berechtigung als Individuum erkennen. Ein tieferes Eingehen in die mosaische Rechtsverfassung giebt nach den verschiedenen im Staate sich begegnenden Kreisen, der Person, der Familie, der Gesellschaft, hierüber Aufschluss. Stellen wir jedoch vorerst eine Wahrnehmung obenan, die den Begriff der Theokratie völlig aufhebt: eine göttliche Manifestation zur Auffindung des Rechts oder Unrechts tritt in der mosaischen Rechtsverfassung nirgends hervor. Der Staat, der die Gottheit das Urtheil fällen lässt, von ihr durch ein s. g. Gottesgericht über eine begangene That Auskunft erwartet und hiervon Bestrafung der Schuld und Anerkennung der Unschuld abhängig macht, ist seinem innersten Grundzuge nach theokratisch: das Recht tritt aus dem Kreise menschlicher Berechnung und Folgerung heraus und verbleibt in unmittelbarem Contact mit der Gottheit. Die Probe des glühenden Eisens kennt schon das griechische Alterthum; der Menu, der Gesetzgeber der Hindu, lässt durch die Wasserprobe die Wahrhaftigkeit der Zeugenaussage an den Tag kommen: und wem sind die Ordalien des Mittelalters unbekannt, dem die Feuerprobe, der geweihte Bissen, die Berührung der Leiche, sogar der Zweikampf als Gottesgericht galten? Bedürfte es eines Beweises für die wahrhaft mit Schrecken erfüllende Rohheit und Geistesfinsterniss dieses Zeitalters, die sich natürlich auch auf das Religionsgebiet ergoss, oder — wie man mit Schmerz gestehen muss — vielmehr von hier, wo sie gepflegt und absichtlich gefördert wurde, ihren Ausgangspunkt nach anderen Gebieten nahm, so würde ihn der Widerspruch des Gottesgerichts des Mittelalters mit seiner Gesetzgebung in überraschender Weise darlegen. Der Auf- und Fortbau dieser Gesetzgebung wurde seinem Ursprunge und Ausführung nach als menschliches Werk anerkannt; Gewohnheitsrechte bildeten die Unterlage, und sie wurden, wie geschichtlich nachgewiesen wird, von aus dem Volke erwählten Männern zu einem Ganzen verbunden: und bei dem Urtheile nach diesen menschlichen Gesetzen soll die Gottheit entscheiden! — Hingegen wäre nach dem dem mosaischen Rechtsstaate untergeschobenem Begriffe der Theokratie das Hervortreten der Ordalien in diesem Rechtsstaate ganz begründet, und es stehet sogar ihr Vermisstwerden mit dem theokratischen Staate in innerm Widerspruch. Die Gesetze sind von einem

unsichtbaren allgegenwärtigen Gesetzgeber ausgegangen, der sie überwacht und nach ihnen den Staat leitet und regiert: in Fällen also, wo der Richter nicht zur Entdeckung eines verübten Verbrechens gelangen kann, müsste dieser Gesetzgeber unmittelbar eingreifen, es aufdecken und ein höheres Anzeichen dem Richter die sprechendste Aufforderung zur Bestrafung des Verbrechens sein. Der mosaische Rechtsstaat zeigt aber das ganze Gegentheil: das Recht ist dem Menschen übergeben, er allein soll es überwachen und vollstrecken. Denn diese Gesetze sind die dem Menschen zum Bewusstsein gebrachten, in ihm verborgen liegenden Rechtsideen, die natürliche Entwickelung des Rechtsgefühls, zu der ihm durch diese Gesetze verholfen wird und die nun sein Eigenthum werden; daher keine Intervention der Gottheit; sowohl Entdeckung als Bestrafung verbleibt im Gebiete des Menschen [1].

Diese Vernunftgemässheit des Rechts, das nicht durch einen willkürlichen, sondern durch den höchsten im Inbegriff des Rechts bedingten Willen gesetzt ist, schlägt auch auf einem andern dem Vorhergehenden verwandten Gebiete durch. Der mosaische Rechtsstaat kennt keine Exemtion, vor dem Gesetze findet keine Ausnahme statt. In vielen Gesetzgebungen des Alterthums, sowie in den Gesetzen des Mittelalters, deren Spuren sich noch tief bis in die letzten Jahrhunderte in der Leibeigenschaft fortzogen und in manchem Lande noch heute lebendig sind, galt vor dem Gesetze der Unterschied des Standes: das Verhältniss des Freien zum Unfreien verschaffte eine gewisse Immunität, und vorzüglich genoss hier der Priesterstand eine Art Bevorrechtung, die in der in manchen Ländern noch nicht zum völligen Abschlusse gekommenen Beanspruchung geistlicher Gerichte einen bis zu uns stark herübertönenden Nachhall findet. Im mosaischen Rechte ist der Hohepriester nicht minder als der Nichtpriester, der Vornehme nicht minder wie der Niedrigste im Volke der ganzen Strenge des Gesetzes unterworfen. Auch schützt nicht, wie auf vielen anderen Gebieten wahrzunehmen, eine heilige Stätte, und nicht breitet die Gottheit über den vor dem Gesetze schuldig Befundenen ihre Flügel schirmend aus: „von meinem Altare sollst du ihn zur Bestrafung wegnehmen“, verkündet die Schrift. Denn das Recht in Gott immanent kann nicht mit dem im Menschen zum Bewusstsein gekommenen Recht in Widerspruch treten: das Recht ist nicht willkürlich gesetzt, und kann daher nicht willkürlich aufgehoben werden.

Und wie der aus Eden hervorbrechende Strom, ergiesst sich dieser vernunftgemässe Rechtsbegriff nach mehreren Richtungen: über die Person, über die Gesellschaft in engerer Beziehung — die Familie — und über die grössere, zur staatlichen Gemeinschaft sich entwickelnde

---

[1] Man hat die Probe des bittern Wassers bei der des Ehebruchs verdächtigen Frau (Num. c. 5) als eine Ordalie ansehen wollen; es wurde aber hierbei der Begriff der Ordalie ganz verkannt. Die Ordalie ist ein von der Gottheit dem menschlichen Richter gegebenes Anzeichen zur Bestrafung der Schuld; er begründet auf die Ordalie seinen Verdammungsspruch und lässt an dem aus ihr nicht unverletzt Hervorgegangenen die Strafe vollziehen. Der menschliche Richter knüpft also an das göttliche Gericht an, nimmt dessen Ausspruch zur Unterlage seines Strafurtheils. Bei der gedachten Probe des bittern Wassers hingegen tritt für den Richter Recht und Verpflichtung zur Bestrafung nicht ein: die durch Zeugen überführte Ehebrecherin wird im mosaischen Rechte mit dem Tode bestraft, der durch jene Probe manifesirte Ehebruch aber wird von dem menschlichen Richter nicht geahndet, die Frau erleidet keine weltliche Strafe: die Bestrafung reducirt sich bloss auf den in der Schrift bezeichneten, von oben verhängten schlimmen Erfolg. — Mehreres über die hier und weiter berührten Punkte vgl. Frankel „Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte“, Einleitung.

und verbindende Gesellschaft. In der mosaischen Gesetzgebung stehet obenan die **Persönlichkeit** des Menschen: ihrer kann er nie entäussert, er selbst nie zur Sache herabgedrückt werden. Was in der Schöpfungsgeschichte vom Menschen ausgesagt wird: „er ist im Ebenbilde Gottes erschaffen“, hat nicht nur Bedeutung für die ihm verliehenen und ihn zu Gott erhebenden Geistesgaben, sondern belehrt auch über das Recht des Menschen: er besitzt, da er in seinem Innern Göttliches trägt, eine Persönlichkeit, ist begabt mit der Würde der individuellen Selbstständigkeit. Darum wird an einer andern Stelle (Genes. 9, 6), wo die Strafe des Mordes gesetzt ist, hinzugefügt: „denn im Ebenbilde Gottes machte er den Menschen“. Und dieses Recht an sich, an seine Selbstständigkeit durchdringt alle Schichten; selbst der Sklave wird nicht zur **Sache**; auf seine Ermordung erleidet sein Herr Todesstrafe. Und diese Strafe kann nicht durch Sühne oder Reinigung abgewendet werden: das Verbrechen wird als Verletzung des über allen besonderen Verhältnissen stehenden Rechts angesehen, es ist ein an der Selbsständigkeit des Menschen begangenes Unrecht. Die alten Gesetzgebungen erblickten in dem Morde eigentlich nur ein Privatverbrechen, und zwar nach einer doppelten Seite: gegen den Ermordeten und gegen die Familie, der derselbe angehörte. Nach den patriarchalischen Verhältnissen bildet jede Familie einen in sich abgeschlossenen kleinen Staat; durch den Mord des Einzelnen geschiehet also dem Ganzen Abbruch, wird dessen Macht verringert, die Familie erleidet durch den Ausfall eines Gliedes einen äusserlichen Verlust. In der griechischen Mythe übernehmen die unterirdischen Götter an der Stelle des Erschlagenen die Rache und verlangen die versöhnende und reinigende Sühne; aber auch der Bluträcher, gewöhnlich der nächste Anverwandte des Erschlagenen, forderte Rache, doch konnte er ein Lösegeld annehmen und es wurde hierdurch auf die Blutrache verzichtet. Dem Gerichte selbst lag übrigens nicht die Bestrafung des Mörders ob; dieser konnte sich verbannen, ehe er vor Gericht gestellt wurde. Der Mord tritt also nicht aus dem Kreise des Privatverbrechens, und der Erschlagene wird als **Sache** der Familie betrachtet. Dieses Privat- und Sachverhältniss tritt noch sichtbarer bei den alten Germanen hervor, wo der Mord durch das Werigeld vergütet wurde; und bemerkenswerth ist, dass auch der islamitische Gesetzgeber — vielleicht mit dem Hinblicke auf die bei seinem Volke herrschende Sitte — als Wort Gottes im Koran verkündet: „Gläubige! es ist euch verordnet die Wiedervergeltung beim Morde: Freien für Freien, Sklaven für Sklaven, Weib für Weib. Wem aber der Anverwandte vergibt, der mag gezwungen werden nach dem was recht ist, und es soll ihm eine Geldbusse nach Billigkeit aufgelegt werden. Diese Milde und Barmherzigkeit kommt von euerm Herrn“. — Wie verschieden von diesen alten und jüngeren Gesetzgebungen das mosaische Recht! Hier nimmt das Verbrechen des Mordes die Stelle ein, die das Rechtsprincip ihm zuweisen muss: die Vernichtung des mit Selbstständigkeit begabten und nie zur Sache herabzudrückenden Menschen. Daher tritt auch der Mord aus dem Kreise des Privatverbrechens in den Kreis des Verbrechens gegen die Gesammtheit, den Staat. Darum die Worte der Schrift: „Ihr sollet kein Lösegeld nehmen für den, der des Mordes schuldig ist“; ferner: „das Blut (der Mord) macht verrucht das Land, und das Land wird nicht gesühnt für das Blut, das darin vergossen wurde, es sei denn durch das Blut dessen, der es vergossen“.

Wie der Familie trotz mancher scheinbaren, bei genauerm Abwägen jedoch leicht schwindenden Härte der ihr gebührende rechtliche Kreis zugewiesen ist, bedarf nicht der umständlichen Ausführung; hat sich doch aus ihr das sprüchwörtlich gewordene, den Stolz der spätesten Nachkommen bezeichnende Familienleben herausgebildet! Doch je heiliger die Familie und das Familienrecht, um so überraschender das Durchdringen des vernunftgemässen Rechtsprincips auch in dieser Sphäre. Dem Vater gehört sein Kind: und nicht soll den elterlichen Gefühlen Gewalt angethan, nicht sollen zum vermeintlichen Wohle des Ganzen die geheiligten Rechte der Eltern geopfert, das missgestaltete Kind wie in der lykurgischen Gesetzgebung dem Tode preisgegeben werden. Doch ist nicht minder das Recht des Vaters in Beziehung zu seinem Kinde durch die in demselben sich manifestirende Persönlichkeit beschränkt: nicht stehet, wie es sonst in den patriarchalischen Verhältnissen hervortritt und wie es das alte römische Zwölftafelgesetz aussprach, dem Vater ein Recht über Tod und Leben seines Kindes zu. Selbst der widerspenstige Sohn, der sich vergangen und nicht auf die Ermahnung und Züchtigung seiner Eltern hört, kann nur durch den Richter die endliche Bestrafung erleiden. (Deut. 21, 18).

Lassen Sie uns noch die Manifestation dieses Rechtsprincips im Staate erkennen. Die alten auf Offenbarung sich stützenden Gesetzgebungen (Menu, Zendavesta) nahmen einen Staat mit monarchischen Gesetzgebungen zur Grundlage. Denn da in ihnen als letzte Ursache das Recht in Unterwerfung unter den Willen der Gottheit liegt, vor ihr jedes Recht aufgehet, so wird diesem Begriff gemäss der je niedere Kreis von dem höhern verdrängt. Das Recht ist nicht ein in allen seinen Punkten cohärirendes organisches Ganze, eine in sich verschlungene Kette, die sich von der Hütte des Bettlers, von der persönlichen Freiheit des Individuums bis hinauf zum Throne ziehet, sondern es bildet nur einen losen Zusammenhang von verschiedenen sich abstufenden Rechten, deren Gipfel der Fürst einnimmt. Darum hier der leichte Uebergang zum despotischen Staate: vor dem Kreise des Herrschers gehet, nach dem Urtypus der Unterwerfung unter den Willen der Götter, der Rechtskreis des Individuums, des Unterthanen, auf. Anders die mosaische Staatsform: sie war ursprünglich eine republicanische. Vor Gott tritt nicht das Recht zurück, es fliesst aus seinem Wesen; hier giebt es nicht Sphären von Rechten, sondern nur eine Sphäre des Rechts; darum muss auch das Recht des Einzelnen Anerkennung finden und darf nicht verdrängt werden. Und da nach dem Vorbilde der in jener frühen Zeit allgemein geltenden patriarchalischen Verfassung, wo das Familienhaupt unbedingter Herrscher des Hauses, der einzelne hervorragende Wille leicht in Despotismus umschlagen konnte, darum sollte der mosaische Staat ursprünglich nicht eine Monarchie bilden. Erst wenn das Rechtsgefühl in Jedermann zum vollkommenen Bewusstsein gelangt ist, der Fürst auf seinem erhabenen Sitze sich ebenfalls als Diener des Rechts erkennt, im Recht die leitende Norm seines Scepters und die Leuchte seines Thrones erblickt, „mögen sie sich einen König setzen und nicht soll von ihm weichen das Buch der Lehre" (Deuteron. 17, 15 ff.): das Gotteswort als Wegweiser der Wahrheit und des Rechts soll mit ihm aus- und eingehen.

Und diese Tugenden, schloss der Redner, finden eine gesicherte Stätte in der Brust des Königs, dessen Geburtsfest heute dieses Land feiert. Anerkennung des Rechts als höchstes den Fürsten leitendes Gesetz war stets die Zierde des Hauses Hohenzollern: welch ein erhabenes

Beispiel gab der grosse König, der Preussen auf den Gipfel seiner gegenwärtigen Grösse erhob! Und dieses Recht wird von Friedrich Wilhelm dem Vierten mit frommem, gottergebenem Sinne überwacht; darum Ihm der Segen des heiligen Sängers: „Füge hinzu Tage zu den Tagen des Königs, seine Jahre über mehrere Geschlechter hinaus!"

Noch bleibt eine angenehme Pflicht zu erfüllen: für manche Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme verbindlichen Dank auszusprechen. Herr J. Cohn von hier bereicherte die Seminarbibliothek mit einem arabischen Manuscript der Responsen des Maimonides und dem Werke: Apike Jehuda. — Herr H. Joachimssohn von hier übergab der Bibliothek: *Flavius Joseph. Traduit par Arnauld d'Andilly.* 2 *Tomes.* — Herr M. Lehren aus Amsterdam: einen Pentateuch, Amsterdam. Schene Luchot Haberit. Jefe Marc. Maadane Melech zu Nesikin. Azmoth Joseph. Peer David. Bene Ahuba. — Herr R. Kirchheim zu Frankfurt a. M.: Taam Sekenim. Sefer Harikma von Jona ben Ganach. — Herr Bankier J. Prinz von hier legte auch in diesem Jahre durch ein bedeutendes Geschenk seine wohlwollende Gesinnung an den Tag. — Herr Med. Dr. J. Lobethal von hier lässt dem Seminar monatlich einen bedeutenden Geldbeitrag zur Unterstützung mittelloser Seminaristen zukommen. Mit ähnlicher Unterstützung bezeigten die Herren J. Lehmann aus Glogau, S. Frankel aus Prag, A. G. Itzig aus Nakel, M. B. Friedenthal von hier ihre Theilnahme.

Interimistische Stipendien mit der wohlwollenden Versicherung, sie bald in stehende umzuwandeln, wurden errichtet: von mehreren Privaten in Prag ein Stipendium von 100 Gulden C. M. für einen am hiesigen Seminar studirenden Prager. — Von dem Verein Tiferet Bachurim zu Hannover ein Stipendium von 20 Thalern für einen am Seminar studirenden Hannoveraner. — Die isr. Gemeinde zu Oppeln übersandte auch dieses Jahr durch ihren Rabbiner Herrn Dr. A. Wiener einen Geldbeitrag für mittellose Seminaristen.

Der Magistrat zu Hildesheim bewilligte dem von dort gebürtigen Seminaristen M. Güdemann für das Jahr 1855 ein Stipendium von 30 Thalern.

Von Seiten des Curatoriums der Commercienrath Fränckel'schen Stiftungen wurden im Seminargebäude Wohnungen für vier Seminaristen errichtet.

Breslau, im December 1855.

Dr. **Z. Frankel,**
Director.

